ديمتري غوتاس

الفكر اليوناني والثقافة العربية

حركة الترجمة اليونانية ـ العربية

في بغداد والمجتمع العباسي المبكر

(القرن الثاني ـ القرن الرابع هـ/القرن الثامن ـ القرن العاشرم)

ترجمة وتقديم

د. نقولا زياده

المنظمة العربية للترجمة



الفكر اليوناني
والثقافة العربية

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
غوتاس، ديمتري
الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية ـ العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر (القرن الثاني ـ القرن الرابع هـ/ القرن الثامن ـ القرن العاشر م)/ ديمتري غوتاس؛ نقله إلى العربية نقولا زياده.
٣٦٤ ص.
بيليوغرافية: ص ٣٢٣ ـ ٣٤٦.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-431-52-3
١. الترجمة اليونانية ـ العربية. ٢. الترجمة العربية. ٣. الثقافة العربية.
٤. اللغة اليونانية. أ. زياده، نقولا (مترجم). ب. العنوان.
418.20

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة أو مركز دراسات الوحدة العربية»

المنظمة العربية للترجمة
بناية «شاتيلا» شارع ليون
ص.ب: ٥٩٩٦ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٥٣٠٣١ (٩٦١١)
فاكس: ٧٥٣٠٣٢ (٩٦١١)
e-mail: info@aot.org.lb
http://www.aot.org.lb

مركز دراسات الوحدة العربية
بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت/ فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، حزيران/ يونيو ٢٠٠٣

الإهـــداء

إلى
أثينا وسمراغدة
وبلاطون وأيونا

«بسبب من وجود الإمبراطورية، فإن جميع الثقافات متشابكة الواحدة مع الأخرى؛ ولا وجود لثقافة متفردة ومصفاة. جميعها هجينة ومتغايرة الخواص ومتباعدة إلى حدٍّ بعيد ومجزأة»(*).

ادوارد سعيد

(*) Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), p. xxv.

المحتويـــات

القسم الثاني
الترجمة والمجتمع

تمهيد

هذه دراسة للعوامل الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية التي أدّت إلى حركة ترجمة لم يسبق لها مثيل من اليونانية إلى العربية في بغداد، العاصمة المنشأة حديثاً للأسرة العربية، العباسيون، خلال القرنين الأولين من فترة حكمهم (القرن الثاني وإلى نهاية الرابع هـ/الثامن وإلى نهاية العاشر م). إنها تنهل من عمل طويل ومميز للأعمال التاريخية والفيلولوجية في مجال الدراسات اليونانية ـ العربية أو دراسة الترجمات التي تمّت في العصور الوسطى للكتب العلمانية اليونانية إلى العربية. ومن ثم فإن هذه الدراسة تتخلى، مع الاعتراف بالجميل، عن أسئلة مَنْ وماذا ومتى، المرتبطة بحركة الترجمة اليونانية ـ العربية، وتركّز على كيف ولماذا، باذلة جهدها في فهمها وتفسيرها على أنها ظاهرة اجتماعية وتاريخية.

إن الدراسات اليونانية ـ العربية تعود أصولها العرفية (وهذا بقدر ما يمكن أن يقال بأن التحقيقات العلمية، في أي موضوع كان، لها أصول عرفية) إلى الرغبة التي أبداها أعضاء الجمعية الملكية للعلوم في مدينة غوتنغن والتي دونت في محضر الجلسة المنعقدة سنة ١٨٣٠، «بأنه يتوجب جمع المراجع المتعلقة بالترجمات السريانية والعربية والأرمنية والفارسية للمؤلفين اليونان، التي نفتقد ثبتاً صحيحاً لها إلى يومنا هذا» (على ما رواه فِنْرَيْخ في مقدمته). وقد لبى هذا النداء عالمان هما غوستاف فْلوغل (Gustav Flügel)

ويوهان غي. فِنْرَيْخ (Joannnes G. Wenrich)، إذ كتبا مقالتين بالـلاتينية ظهرتا في سنتي ١٨٤١ و١٨٤٢ على التوالي. كانت «دراسة» فلوغل مسحاً متواضعاً لإحدى وتسعين «ترجمة» عربية، أي أنها تناولت مسحاً المترجمين ودارسي الأعمال اليونانية، فيما كانت ملاحظات فِنْرَيْخ دراسة أدق في مجاراتها لمتطلبات الجمعية الملكية: فالقسم الأول تناول خلفية الترجمات للأعمال اليونانية العلمانية وطبيعتها، التي نقلت إلى اللغات السريانية والعربية والأرمنية والفارسية؛ فيما ضم القسم الثاني لوائح بأسماء المؤلفين اليونان وأعمالهم التي ترجمت. إن المسح الببليوغرافي تمّ، بعد نصف قرن، على يد مُرِتْس شْتاينْشْنَيْدَر (Moritz Steinschneider) الذي وصل بعمل فِنْرَيْخ وفلوغل إلى تمامه في سلسلة من المقالات نشرت في دوريات متنوعة (١٨٨٩ ـ ١٨٩٦)، وطبعت مجتمعة في مجلد واحد، وذلك في سنة ١٩٦٠. وقد تمّ الحصول على معلومات غزيرة وجديدة منذ أيام شْتاينْشْنَيْدَر، ولم يكن أقلها ما جمع في الببليوغرافيات الكبيرة الوافية للعلوم العربية التي عرضها مَنْفْرِد أُلْمان (Manfred Ullmann) في *«Medizin»* [١٩٧٠] و*«Geheimwissenschaften»* [١٧٩٢]، وفـؤاد سِـزْغِـنْ (Fuat Sezgin) في *«GAS III-VII»* [١٩٧٠ ـ ١٩٧٩]. وقد توّجت هذه الجهود في مقالة حديثة بحجم كتاب، وضعها غِرهارْد إنْدْرِس (Gerhard Endress) حديثاً (١٩٧٨ ـ ١٩٩٢)، والتي تتميز بتركيبها ودقتها التاريخية. وقد نشرها في مجلدين منفصلين في الأعمال المجموعة المسماة *«Grundriss der Arabischen Philologie (GAP)»*، ليصبح أمام الباحثين أوسع وأحدث رواية ومسح ببليوغرافي للترجمات والمترجمين والتطورات التي مرت بكل تخصص في ما يرتبط باللغة العربية.

وفرانْتز روزنتال (Franz Rosenthal) الذي نحن مدينون له (وأنا على نحو خاص) علّمنا، بالكلمة، كما بالمثل، بسبب من

موهبته في التعرف على ما هو حري بالنظر حقاً، والتركيز عليه في الدراسات اليونانية ـ العربية، كما في مجالات أخرى، قد ألف كتاباً للقراءة من المصادر الأصلية من أدب الترجمة، وما تلا ذلك في الثقافة العربية والذي أسماه *The Classical Heritage in Islam* (1965, English 1975).

إن هذا الكتاب يُتمّ العمل الذي قام به إنْدِرس من حيث إنه يشير إلى السبيل ويمنحنا المادة إلى تفهّمنا لحركة الترجمة والتقليد الفلسفي والعلمي العربي، من حيث إن هذا قام بمسحه على غاية من المهارة. إن العمل الذي تمّ للتر (١٩٩٧) على يد جوزيف فان إسّ (Josef Van Ess) والموسوم *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* يضيف عمقاً وسعةً لا حدَّ لهما للمعرفة التي نملكها عن الحياة الفكرية والمجتمع اللذين نتجت عنهما حركة الترجمة. إنه منجم لفوائد متسعة العرض ولتفسير حكيم، وهما الأمران اللذان سيظلان خلال أجيال متتالية، الأساس لنقطة انطلاق لجميع الدراسات المتعلقة بالمجتمع العباسي. وأخيراً فإن العمل المتميز الذي يفوق غناء الوصف، وهو الذي وضعه دافيد بِنْغْري (David Pingree) والذي يتناول انتقال الأفكار في العصور الوسطى من اللغات السنسكريتية والفِهلوية واليونانية والعربية واللاتينية وإليها، ألقى بكثير من الضوء على حركة الترجمة من حيث التفاصيل المتينة والدقيقة التي غالباً ما تكوّن النقاط الثابتة الوحيدة التي نسترشد بها زمنياً وجغرافياً.

إن الدراسة الحالية ما كان لها أن تتم لولا أن أعمال هؤلاء الباحثين والزملاء (أو لعل الصفات كان يجب أن تُعكس) كانت قد نشرت، والذين يبدو دَيني لهم جلياً للعيان في كل صفحة تقع عين القارىء عليها. إلا أنني قد أفدت أيضاً من أحاديث عابرة مع أشخاص كان لي حصة من نظرهم الثاقب ومعرفتهم. أذكر حديثاً عارضاً مع محسن مهدي، إذ كنا نحتسي معاً فنجان قهوة، وكنت قد

أنهيت على التو دراستي العليا. فقد أشار عرضاً، على نحو ما هي عادته، إلى أنه ليس ثمة دراسة اجتماعية وتاريخية لحركة الترجمة بحيث تكون متممة للمسح الببليوغرافي للترجمات (وكان وقتها الشيء الوحيد المتوفر) ومجموع القراءات المختارة في كتاب روزنتال *Classical Heritage*. تنبهت للأمر وذلك لسبب قوي: أن رَمْزي مَكْمَلِّن (Ramzay MacMullen) كان قد علمني أن أسأل «لماذا» في التحليل التاريخي. وقد أثير الموضوع نفسه مؤخراً مع جورج صليبا في أحاديث متعددة كان لها أثر حافز، وهو الذي ألحّ عليّ أن أكتب مقالة عنه. وحوالى الوقت نفسه اقترح علي ريتشارد ستونمن (Richard Stoneman) من مؤسسة رُتْلِدج (Routledge) وضع كتاب مختصر، وهو الرجل الذي ظهر منه في ما بعد ما ندر أن يجتمع من الدعم والحكمة والصبر. وإذ إن المهمة لم تتعدَّ الحدود عشوائياً، وإنه انتهى الأمر بها إلى الإنجاز، فيعود الفضل فيهما إلى أيونا (Ioanna)، الأخت الصدوقة لأثينا، والمصدر الذي لا ينضب للحصافة وبعد النظر والقوة. فأنا مدين للجميع حقاً.

إنني آمل أن النتيجة النهائية تحوي على كل ما كان قد فكر به الكل أصلاً، لكن إذا لم يكن ذلك قد تم فإنني سأنقل بلغتي قولاً مأثوراً باللاتينية: «إن الكتب لها عقلية خاصة بها، وهي، بعد نقطة معينة، تنتهي بأن تفرض وجهة نظرها».

ديمتري غوتاس

نيوهافن، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٧

مقدمة المترجم

- ١ -

نشأنا، جيلي والأجيال التي تلته، على أن حركة الترجمة اليونانية العربية التي تمت في الفترة العباسية المبكرة يعود الفضل الأكبر فيها إلى الخليفة المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ/ ٨١٣ ـ٨٣٣ م). هذه هي الرواية التي تبنتها كتب التاريخ التي وضعت في العصر العباسي. كانت هناك إشارة خجولة إلى ما تمّ على يد الأمير الأموي خالد بن يزيد، وقد رأى البعض أن هذه الرواية مختلقة، ولمحة خاطفة إلى ترجمة كتاب السندهند أيام المنصور العباسي، وتنويه أوضح ببعض ما تمّ في أيام هرون الرشيد. لكن هذا كله لم يعدُ أن يكون نتفاً صغيرة، بالنسبة إلى ما تمّ في أيام المأمون وعلى يديه. ولأن كتب اليونان العلمية ترجمت في تلك الفترة، فإن المفكرين أخذوا على أنفسهم بدرس العلوم اليونانية القديمة ـ طبّاً وفلسفة ومنطقاً وفلكاً ورياضيات وما إلى ذلك ـ وتمّ على أيديهم هذا الكم الكبير من النتاج الفكري الذي كان جماعُهُ أساساً لحضارة متشعّبة المسالك بحيث إنها نقلت العالم من دور إلى دور، لعل الأدوار المماثلة له في تاريخ البشرية قليلة.

واستتبع ذلك، في رأي المؤرخين المحدثين، صورة لبيت الحكمة ظهر فيها كأنه أكاديمية يجتمع فيها العلماء للدراسة والبحث

والمناقشة، وذلك في عصر المأمون. ولعل بعض الاجتماعات عُقدت برئاسته.

بهذه المقولة التي قبلها جرجي زيدان في كتابه **التمدن الإسلامي** عندنا، وآدم متز في كتابه **النهضة الاسلامية** (الذي نقله عبد الهادي أبو ريدة إلى العربية بعنوان **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**). وقد ظهر الكتابان في مطلع القرن العشرين.

ولم يكن هذان الأولين، ولا الأخيرين ممن أخذ بهذه الرواية. ولعله لم يدر بخلد الباحثين المحدثين أن الأمر كان فيه شيء من الدعاية للحكم العباسي بعامة، وللمأمون وأيامه بخاصة. فقد توجّب على أولئك المؤرخين، والدولة العباسية قد ثبتت أركانها، أن يرفعوا من شأنها. فهي الخلافة التي أنهت خلافة قبلية كانت مغتصبة لأمر لا حقَّ لها به ـ الدولة الأموية. ولكن كان للعباسيين منافسون آخرون. ففيما كان أولئك يرتكزون إلى قرابتهم من رسول الله ﷺ، كان ثمة فريق آخر يرى أنه أقرب إلى رسول الله ﷺ، وهم العلويون. فارتأى أولئك الذين نشأوا في أيام العباسيين أن يضيفوا إلى أمجادهم وقرابتهم مجداً آخر، إذ جعلوهم حماة العلم وسدنة الفكر. أما المأمون فقد كانت الدولة العباسية في أيامه تشكو آثار حرب أهلية عاصفة، فكانت ثمة حاجة إلى التمجيد.

يبدو أن ديمتري غوتاس ساوره بعض الشك في هذه الرواية. فحمل معرفته بتاريخ الآداب العربية والفكر العربي، وأضاف إليها أسلوب علماء الآثار في سبيل الكشف عن عوامل حسب أنها أعمق من هذه المقولة. حاول أن ينفض ما تراكم حول روايات التاريخ، من غبار وتراب وسوى ذلك، وخرج علينا بهذا الكتاب الذي يضع بين أيدينا صورة أخرى للقضية الكبرى، الترجمة اليونانية ـ العربية،

من حيث جذورها وتطورها حتى بلغت ما بلغته وآتت أُكُلها في القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين.

ـ ٢ ـ

عني المؤلف، بادىء بدء، بالأهمية التاريخية والاقتصادية والثقافية للفتوح العربية. ولعل أبرزها ما بيّنه هو أن هذه الفتوح وحّدت منطقة واسعة تمتد من أواسط آسيا إلى جبال البرانيس في شبه الجزيرة الإسبانية. فيسّرت التواصل والاتصال تجارة وثقافة، وبذلك مهّدت للنباتات أن يتسع مداها وللآراء والأفكار أن يتحرر تنقلها.

وانتقل المؤلف بعد ذلك إلى قيام الدولة الاسلامية، وأسرع، بطبيعة الحال، إلى الثورة العباسية، وقيام هذه الخلافة، وعاصمتها، منذ أيام المنصور، بغداد. وهنا يضع أصبعه على ثلاث نقاط أساسية: أولاها أن قسماً كبيراً من أراضٍ هي مرتكز الخلافة العباسية كان قد عرف الهلينية من قبل؛ وثانيتها أن الدولة القائمة لم تكن تُعنى بالخلافات المذهبية المسيحية التي كانت تقيّد الحركة الفكرية إلى درجة كبيرة في الإمبراطورية البيزنطية، ومن ثم كانت هناك حرية انطلاق في نواحي الفكر للفئات المختلفة؛ وثالثتها أن العاصمة الجديدة، بغداد، كانت حديثة النشأة مكاناً وسكاناً، ومن ثم فإن التعامل معها كعاصمة، وتعاملها هي مع المناطق التي تشرف عليها، كان متحرراً من ارتباطات وعصبيات قَبَلِيّة، هي التي كانت تتحكم إلى درجة كبيرة بأمور الدولة والحكم من قبل. ومن ثم، فإن التعامل مع السكان، إجمالاً، كان يقوم على أساس أن السلطة ليست «ذات عصبية» قبلية على نحو ما كان الأمر أيام الأمويين.

وتنبه المؤلف إلى أن ترجمات من أنواع مختلفة سبقت قيام الدولة العباسية، وبذلك كانت قد فتحت الطريق للعمل. ولنجمل،

تجنباً لتفصيل لا حاجة له: فالترجمات من اليونانية إلى السريانية تمّت في مصلحة الكنيسة مبدئياً، لكنها تركت بعض الأثر، على الأقل من الناحية الفنية، في تهيئة من يمكن أن ينقل من اليونانية.

والترجمة من اليونانية إلى العربية التي تمّت أيام الدولة الأموية شملت شؤون الإدارة والديوان، وكانت مهمة لأنها بدأت تعريب نظم الدولة وسك النقد، أي إعطاء الدولة الجديدة جهازاً إدارياً بلغتها هي ـ العربية.

والترجمات السنسكريتية في شؤون الفلك والتنجيم نقلت إلى اللغة الفارسية (الفهلوية). ويقيناً فإن آثاراً يونانية لا بد أنها نقلت إلى الفهلوية أيضاً. وهذه كان بينها أعمال علمية، لعلها تنجيمية أصلاً.

لكن الأمر الذي لفتنا إليه المؤلف هو الباعث على هذه الترجمات. إنه يذكرنا بأن الرواية الفارسية القديمة كانت تقول بأن الإسكندر لما تغلب على الإمبراطورية الفارسية القديمة صادر المكتبة الفارسية الدينية (كتابات زرواستر الواردة في الأفستا) والأدبية والعلمية، وعمل على نقل المواد المهمة إلى اليونانية، ثم أتلف النصوص الأصلية كي يمحو أثر الدولة الأخمينية، وادّعى، وتبعه من جاء بعده، بأن هذا العلم يوناني أصلاً.

ومن ثم فإن ترجمة هذا كله من اليونانية إلى الفارسية هو استعادة لمجد ديني وفكري عظيم. وبعبارة أخرى، أن الدولة الساسانية، التي قضى العرب عليها، كانت وريثة الأمجاد الأولى للدولة الأخمينية التي زالت في القرن الرابع قبل الميلاد. ومن هنا فقد اعتبر المؤلف بأن هذا كله كان أيديولوجية إمبراطورية ساسانية زرواسترية.

ويرى ديمتري غوتاس أن ذلك الأمر لم يغب عن المنصور. الدولة العباسية دولة إسلامية لجميع المسلمين فيها حقوق متساوية.

والخليفة العباسي يتوجب عليه القيام بذلك. وترتكز سلطته على أنه من الأسرة النبوية، ولو أنه لم يكن يستطيع إنكار قرابة الجماعة الأخرى، العلويين، من الأسرة النبوية. وكان الخلفاء العباسيون لا يقيمون للعصبية القبلية وزناً، بل إنهم كانوا يرون أن واحداً من مبررات وجودهم هو قضاؤهم على دولة العصبية التي كادت تعصف بالدولة بأكملها. ولكن المنصور رأى أن دولته ذات مجد مؤثل فهي خليفة جميع الامبراطوريات والدول التي قامت في العراق وفارس منذ أيام البابليين القدماء. وهذه الأيديولوجية كان لها أثر في بدء حركة الترجمة في الفلك والتنجيم، إذ إن هذين كانا دوماً مرتبطين بسير الأمور. فالطالع ضروري لوضع حجر الأساس في بناء بغداد، والنجوم كانت دوماً تستشار وتتبع في سير الملوك ـ وهكذا دواليك. وتبع ذلك التعرف إلى العلوم الحكمية. وكل هذا كان بدء حركة الترجمة اليونانية ـ العربية. فأيام المنصور فتحت الطريق لذلك. فترجمت بعض كتب أرسطو (Aristotle) وبطليموس(Ptolemy) وإقليدس (Euclid) وأبقراط (Hippocratis) وجالينوس (Galen).

كانت الدعوة العباسية تقوم، بالنسبة إلى المسلمين، «على أنها دولة إسلامية»، وهكذا تمّ للمنصور أن يضمن تأييد المسلمين. لكن القول بوراثة الخلافة العباسية لكل ما سبقها في العراق وإيران من أمجاد تعود إلى البابليين القدماء، كان يضفي على الدولة، وعلى حكمه بالذات، الأمجاد المؤثّلة التي تأتي مع سير الزمان، ومن انجازات هذه الدول والحضارات المتعاقبة في المكان.

ـ ٣ ـ

وجاء المهدي، وكان يرى أن الصفة الإسلامية للدولة العباسية أولى بأن ترتكز أيديولوجية الدولة عليها. وقد اتبع أسلوب الحوار والمناقشة مع أتباع الديانات، وبخاصة مع المسيحيين منهم. ومثل

هذا النوع من الحوار كان يقتضي معرفة الأساليب اللازمة لذلك. وهذه أمور كان رجال الكهنوت المسيحي قد ثقفوها. ولعل هذا هو الذي أهاب بالمهدي إلى الاهتمام بترجمة كتاب ييسّر له مثل هذه المناقشة. وكان المنطق لأرسطو هو الكتاب الأساسي لهذا الأمر.

وفي أيام المهدي أصبح الكلاميون والفقهاء يتقنون فن الحجاج. ولعل هذا هو السبب، في الإقبال على ترجمة الكتب التي تتناول الأسس الأصلية للجدال، مثل كتب الطبيعة وما إليها.

والذي يجدر بنا أن نتذكره هو أن عدوى ترجمة الكتب أمر هامّ في المدنيات الديناميكية، ومن ثم فإن الأمر لم يقتصر على كتب المنطق والحجاج والطب (وهو أمر سابق) بل شمل كتباً أخرى، ولم تظل الترجمة أسيرة رغبة الخليفة أو اهتمامه.

وهرون الرشيد كانت له عناية بالترجمة، لكننا شخصياً نرى أن الرشيد كان أكثر عناية بتركيز القضايا الشرعية المتصلة بإدارة الدولة والتي تقوّي مركز الخليفة وسلطته. ونرى أن تعيين أبي يوسف قاضياً للقضاة لم يكن مجرد احترام للرجل الكبير. إلا أن هذا لم يمنع ترجمة الكتب اليونانية من السير قدماً، وعلى الأخص خارج نطاق الحكم الرئيسي.

ـ ٤ ـ

وجاء المأمون إلى الخلافة بعد حرب أهلية دامية، وتلا ذلك إعدام الأمين، وهذا ألحَق بصورة المأمون أذىً كبيراً.

ومن ثم، فإن المأمون أراد أن يكون خليفة قوياً، أساس حكمه الإسلام، لكنه أراد أيضاً أن لا يخضع للفقهاء، فلا يكون ثمة قوتان أو فئتان أو رأيان يقوم بين الواحدة والأخرى خلاف، قد يضعف سلطة الخليفة. رمى المأمون إلى أن يكون هو صاحب القول الفصل في السلطة وارتباطها بالقضايا الفقهية الخلافية. لذلك

لجأ إلى الرأي الذي كان قوامه القول بخلق القرآن، ومن رفض الفكرة عوقب، وكانت العقوبات تشمل الجلد أو السجن. هذا هو المعروف بالمحنة.

فالمأمون هو الذي استبدل بالأيديولوجية القديمة الزرواسترية النزعة، فكرة الحاكم الإسلامي «خليفة الله» الذي يرى أن الإسلام يجب أن يفسره الخليفة، فيكون هو صاحب القول الفصل في العقيدة: والمظهر السياسي لتصرفه كان شن حروب على الدولة البيزنطية كانت ترمي إلى الاستيلاء على الأرض وإسكان المسلمين فيها، أما المظهر الديني فهو اعتبار رأي الخليفة الشخصي في تفسير النصوص الدينية، والمبني على العقل، هو القول الفصل. وكانت حركة الترجمة اليونانية ـ العربية، رأساً أو بالواسطة، التي أخذت تسير في طريقها من أيام المنصور، تقوى وتنتقل من دور إلى دور. والعقل العربي الذي كان قد أخذ ينبض من قبل تفجّر في القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين على نحو وضع الفكر العربي الإسلامي في القمة.

ويلفتنا ديمتري غوتاس إلى الحلم الأرسطي ويحلله، كما كان قد درس قضية بيت الحكمة، وتوصل إلى القول بأنهما ضُخّما من أجل التأكيد على دور المأمون كراعٍ لحركة الترجمة أصلاً، والنشاط العلمي والفكري على نحو عام.

ـ ٥ ـ

وكان ثمة هدف آخر أخذ بيد الترجمة وهو خدمة الحاجات التطبيقية. ففضلاً عن العناية بكتب الفلسفة والطّب وسواهما دعت الحاجة إلى تهيئة كتّاب ومتشرعين في حقل الإرث ومهندسين واقتصاديين. وحتى الكيمياء عني بها من أجل أهميتها الاقتصادية، في تحويل النحاس والقصدير إلى ذهب. لكن ذلك ثبت بطلانه في وقت مبكر.

وعلى رغم جميع هذه الترجمات والتعديلات والتعليقات عليها والإيضاحات التي أُضيفت إلى الأصول، وبقطع النظر عن الفوائد الخاصة لكل من فروع المعرفة، فالأمر الذي انتهت إليه الحالة الفكرية هو أن المجتمع أصبح بحاجة إلى البحث العلمي التطبيقي إلى جانب المعرفة النظرية.

هنا يتقدم ديمتري غوتاس بفرضيته الثانية. كانت الأولى أن حركة الترجمة كانت مستمرة منذ أيام أبي جعفر المنصور، أما الثانية فهي أن حركة الترجمة اليونانية ـ العربية لم يقتصر العمل بها أو الرعاية أو التشجيع لها على الخلفاء ومن قد يدور في فلكهم المباشر. كانت حركة اجتماعية فكرية علمية عامة رعاها كل من كانت له رغبة في العلم والمعرفة من الخلفاء إلى جماعة المتأدبين الذين كانوا يحصلون على حاجاتهم من الكتب عن طريق نسخها على يد نساخ كانوا يمتهنون ذلك.

ويضع المؤلف أمامنا لائحة بالرعاة والداعمين للحركة كجماعات تشمل: (أ) الخلفاء العباسيين وأسرهم (بما في ذلك بعض سيدات البلاط). و(ب) رجال البلاط على اختلاف درجاتهم وهويتهم وأهوائهم. و(ج) رجال الدولة والحرب. و(د) الباحثين والعلماء أنفسهم. ويقدم لنا أمثلة توضح رأيه. وحركة الترجمة، من هذا المنظار، كانت حركة اجتماعية فكرية شارك فيها كل من أمكنه ذلك من سكان بغداد. على أن الأمر لم يقتصر على العاصمة فهناك مدن كانت أصلاً مراكز للعلم شاركت في ذلك، ولعل أقربها إلى المثل مَرْو، لكنها لم تكن الوحيدة. فإن قراءة تاريخ التطور الفكري الذي شهده القرنان الثالث والرابع الهجريان/التاسع والعاشر الميلاديان، تضع أيدينا على مدى واسع أن في الشرق مدناً كثيرة كان لها دور في الحركة العلمية مثل بخارى (ونيسابور في ما بعد) ومناطق في جنوب غرب فارس (تحت سلطة البويهيين) كان لها دور في المهمة كبير.

ومن هنا يرى غوتاس أن هذه المشاركة الجماعية، إذا جاز التعبير، هي التي يسّرت للحركة أن تستمر نيفاً وقرنين من الزمان، وان تنتج هذه الحركة العلمية الكبيرة.

ثم توقفت ترجمة الكتب العلمانية من اليونانية. ويرى المؤلف أن سبب ذلك هو أنه لم يبق ثمة ما يستحق الترجمة. ويبدو أن هذا صحيح، ولكن لماذا توقف التفكير الفلسفي منذ أواسط القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي في المشرق؟ (ولو أنه ظل حياً في المغرب الإسلامي، وموضع اهتمام إلى آخر القرن نفسه على ما يمثله ابن رشد ومعاصروه).

- ٦ -

أحسب أن الأمر يعود إلى العقود الأولى التي تلت حركة الترجمة، فقد اعتبر أهل المعرفة أن هذه كانت ذات مساقين سمي الأول العلوم الأصيلة أو العلوم النقلية (أو الشرعية في ما بعد)، أما الثاني فسمي جُمّاعُه العلوم الدخيلة أو العلوم العقلية (أو الحكمة في ما بعد). وكانت العلوم الأصيلة تشمل، فضلاً عن اللغة والأدب على اعتبار أنهما الوعاء للدرس والشرح، تفسير القرآن الكريم ودرس الحديث الشريف وما يتصل بهذه من فقه وشرع. وكانت العلوم الدخيلة تشمل كل ما جاء من اليونان وهي: الفلسفة والطب والصيدلة والرياضيات والهندسة والكيمياء والتنجيم والفلك وما نشأ عنها مثل الجبر.

واستمرّ المؤرخون، قدماء ومحدثين، في هذا السبيل. فلما قوي شأن العلوم الأصيلة، وبدا بعض التنافر، وبخاصة في محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة على يد فلاسفة المسلمين، كان الذي جاء وحياً هو المقبول، وما جاء به البشر هو المرفوض أو، على الأقل، كان مشكوكاً في طبيعته.

وقد بدا لي منذ سنوات طويلة أن هذا التقسيم هو الذي خلط الأمور على الناس فتصوروا أن الشريعة خصم للعلم القديم. وبعد أن تتبّعت هذه القضية بدا لي أنه يتوجب علينا أن نعتبر وجود ثلاثة مساقات لتطور العلم والمعرفة في الحضارة العربية الإسلامية. وقد أعلنت هذا الرأي في مؤتمر عن الفارابي عقد في بغداد سنة ١٩٧٥. والمساقات الثلاثة هي: العلوم الشرعية والعلوم الحكمية (الفلسفية) والعلوم التطبيقية (أو النفعية). والذي حدث، لما بدأ التنافر، هو أن العلوم الأصيلة اختلفت، ولا سبيل لانكار ذلك، مع العلوم الحكمية (الفلسفة). لكن العلوم التطبيقية ـ الفلك والرياضيات والهندسة والطّب والصيدلة (الاقرباذين) والزراعة، وهي علوم عملية ظلت بمنأى عن الخصومة بين المساقين الآخرين.

ومن هنا كان الوهن الذي تطرق إلى مجال الفلسفة (الحكمة) لتغلب شؤون الشريعة في الحياة العامة والسياسية عليها. ولم تعرف الحضارة العربية الإسلامية فكراً فلسفياً متطوراً في ما بعد. أما العلوم النفعية، وهي عملية، فقد استمرت لأنها تفيد الجميع، ولا تخالف فقهاً ولا شرعاً. يضاف إلى ذلك أمر آخر، وهو أن هذه العلوم كانت لها مراكز تُعنى بها وتطورها. فالفلك استمر تدريسه وتطويره إلى وقت متأخر على ما تشهد بذلك المراصد التي تعود إلى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي (مرصد مَراغَة الذي كان نصير الدين الطوسي أحد علمائه) ومرصد سمرقند الذي بناه أُولُغ بك (حفيد تيمورلنك) في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، والذي لا تزال آلة السدس الكبيرة قائمة فيه إلى الآن. وكانت دروس علم الفلك تلقى فيه، ويُروى أن اولغ بك نفسه علّم الفلك فيه، بل إنه من المعروف أنه كان في استانبول مرصد فلكي، مع تدريس لهذا العلم، في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي.

والطّب والصيدلة ظلا بين العلوم التي تابعها القوم في

البيمارستانات (المستشفيات) حتى وقت متأخر كالمدرسة الدخوارية (ومستشفاها) في دمشق والبيمارستان المنصوري في القاهرة الذي يعود إلى أيام المماليك. والاهتمام بالصيدلة استدعى العناية بالنباتات ذات المفردات الطبية كما يبدو من دراسة ابن البيطار وسواه. والزراعة كان شأنها كبيراً، إذ إن الحدائق التي كان أصحاب الحول والطول يعتنون بها أشرف عليها من يصح أن نسميهم مهندسين زراعيين. وكتب الزراعة الأندلسية التي وضعت في القرنين السابع والثامن الهجريين/الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين في الأندلس دليل ساطع على ذلك.

وفي الجهة الأخرى قامت المدارس، قبل النظامية وبعدها، بتدريس العلوم الشرعية، التي تمّ في نهايتها للتقليديين أن يصوغوا المنهاج العلمي للدراسة الشرعية الرسمية. وقد ضمّ هذا المنهاج تدريس المنطق وعلى درجة كبيرة من الاهتمام، لأنه سبيل للمناقشة والجدل والحجاج، فهو وسيلة وليس غاية بنفسه.

أحسب أننا إذا نظرنا إلى تطور المعرفة في هذه المساقات الثلاثة قد يكون أيسر علينا تتبع ما مر في الأزمنة التي جاءت بعد فترة الترجمة وهذا التفجّر الذي عرفه العقل العربي في نواحي المعرفة جمعاء خلال الفترة الممتدة من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي حتى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

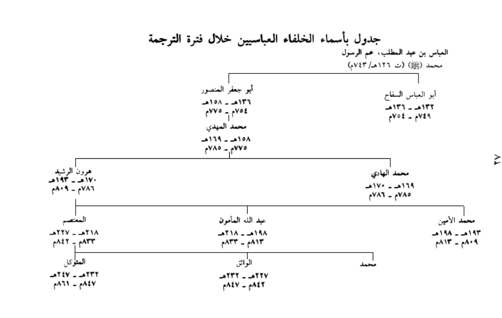
والعلم، كائناً ما كان نوعه، يحتاج إلى مؤسسات تُعنى به وتطوّره أو تحافظ عليه على الأقل. وهذا ما حدث للعلوم الأصيلة والنفعية وللعلوم الشرعية. أما الفلسفة فلم يكن لها قط مؤسسة تُعنى بها وتنمّيها، أو تدافع عنها على الأقل. فالذي نعرفه أن تعلم الفلسفة كان أمراً شخصياً فردياً، ولم تقم مؤسسة يمكنها أن تحتضنه.

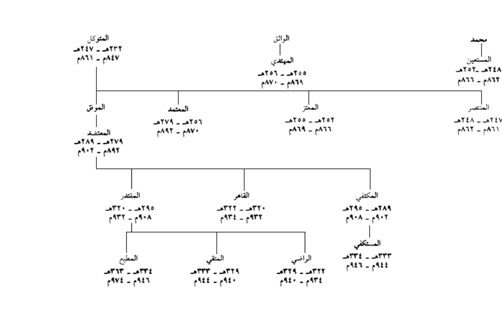
هذا الكتاب الذي نقدمه إلى القراء اليوم كتاب حري بالعناية والدرس. فقد أثار ديمتري غوتاس قضية من أعقد القضايا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. وارتأى تفسيراً جديداً لحركة الترجمة التي كانت عاملاً أساسياً في تطور هذا الفكر. وأحسب أن مثل هذا الرأي سيلقى على يد المؤرخين التقليديين كثيراً من الازورار والتبرم. وكل فتح لسبيل جديد في عالم الفكر يثير الكثير من الازورار والتبرم، وبخاصة إذا كان يثير مشكلة قبل بها الذين رووها، واستطاب مذاقها المؤرخون المحدثون. والذي آمله هو أن ينظر إلى الأمر نظرة جدية، وأحسب أن ذلك سيؤدي إلى مناقشة رأي المؤلف وإلى محاولات أخرى جدّية لمتابعة القضية.

إنني أعتبر نفسي سعيداً لأنني وضعت هذا الكتاب بين يدي القارىء العربي، وأرجو أن لا يمر وقت طويل قبل أن نرى الأثر الصحيح لمثل هذه الدراسة.

د. نقولا زياده
أستاذ شرف في التاريخ
الجامعة الأميركية في بيروت

جدول بأسماء الخلفاء العباسيين خلال فترة الترجمة




المتوكل
٢٣٢هـ ـ ٢٤٧هـ
٨٤٧م ـ ٨٦١م
الواثق
المهتدي
٢٥٥هـ ـ ٢٥٦هـ
٨٦٩م ـ ٨٧٠م
محمد
المستعين
٢٤٨هـ ـ ٢٥٢هـ
٨٦٢م ـ ٨٦٦م
الموفق
المعتمد
٢٥٦هـ ـ ٢٧٩هـ
٨٧٠م ـ ٨٩٢م
المعتز
٢٥٢هـ ـ ٢٥٥هـ
٨٦٦م ـ ٨٦٩م
المنتصر
٢٤٧هـ ـ ٢٤٨هـ
٨٦١م ـ ٨٦٢م
المعتضد
٢٧٩هـ ـ ٢٨٩هـ
٨٩٢م ـ ٩٠٢م
المقتدر
٢٩٥هـ ـ ٣٢٠هـ
٩٠٨م ـ ٩٣٢م
القاهر
٣٢٠هـ ـ ٣٢٢هـ
٩٣٢م ـ ٩٣٤م
المكتفي
٢٨٩هـ ـ ٢٩٥هـ
٩٠٢م ـ ٩٠٨م
المستكفي
٣٣٣هـ ـ ٣٣٤هـ
٩٤٤م ـ ٩٤٦م
المطيع
٣٣٤هـ ـ ٣٦٣هـ
٩٤٦م ـ ٩٧٤م
المتقي
٣٢٩هـ ـ ٣٣٣هـ
٩٤٠م ـ ٩٤٤م
الراضي
٣٢٢هـ ـ ٣٢٩هـ
٩٣٤م ـ ٩٤٠م

مقدمـــة

حركة الترجمة اليونانية ـ العربية من حيث إنها ظاهرة اجتماعية وتاريخية

إن قرناً ونصف القرن من البحث العلمي في المسائل اليونانية ـ العربية كان من شأنه أن يتمّ التوثيق، على نحو بيّن المعالم، للكثرة المطلقة من الكتب اليونانية العلمانية التي لا تدخل حيّز الأدب والتاريخ، والتي كان الحصول عليها متيسّراً في أرجاء الامبراطورية البيزنطية الشرقية والشرق الأدنى، والتي ترجمت إلى اللغة العربية بين منتصف القرن الثاني إلى نهاية القرن الرابع هـ/ القرن الثامن إلى نهاية القرن العاشر م. والذي يفهم من هذا أن جمّاع ما يرد ذكره من كتابات يونانية، باستثناء ما أُشير إليه سابقاً، والتي وصلتنا من الأزمنة الهلينستية والرومانية والفترة الكلاسيكية المتأخرة، وسواها الكثير الذي لم يصلنا في أصله اليوناني، كانت قد تعهدها قلم المترجم الساحر القادر على التغيير: التنجيم والكيمياء وما تبقى من العلوم السحرية؛ وموضوعات المنظومة الرباعية: الحساب والهندسة والفلك ونظرية الموسيقى؛ وحقل الفلسفة الأرسطية من خلال تاريخها: ما وراء الطبيعة والأخلاق والطبيعة والحيوان والنبات والمنطق على نحو خاص ـ الأورغانون

(*Organon*)؛ وكل العلوم الصحية: الطب والصيدلة وعلم البيطرة؛ وسوى ذلك من الكتابات الهامشية مثل الكتب البيزنطية في العلوم العسكرية (التكتيك)، والمجموعات الحكمية وحتى كتب البَيْزرَة ـ جميع هذه الموضوعات مرّت على أيدي المترجمين (قارن الملحق). أما مدى المادة المترجمة، وشمولية المشروع فإن خير سبيل لإدراكهما هو أن يتأمل في أن تحرير جماع أعمال جالينوس الطبية الذي أعده كون (Kühn) وطبعة أكاديمية برلين للتعليقات اليونانية على أرسطو[1] ـ وهو عمل يمثل جزءاً صغيراً فقط من الكتب التي ترجمت ـ فيه أربعة وسبعون مجلداً كبيراً. إنه من الصحة بمكان أن يُزْعَمَ أن دراسة الكتابات العلمانية اليونانية التي تعود إلى الزمن الذي عقب الفترة الكلاسيكية لا يمكن أن تستمر بدون ما تزودنا به اللغة العربية التي تصبح في هذا السياق اللغة الكلاسيكية الثانية حتى قبل اللغة اللاتينية.

إن حركة الترجمة التي بدأت مع تولّي العباسيين السلطة وكانت بغداد مسرحها الرئيسي، تمثل إنجازاً مذهلاً، وبقطع النظر عن أهميتها الخاصة لفيلولوجية اللغتين اليونانية والعربية وتاريخ الفلسفة والعلم (وهي النواحي التي أمعن الباحثون في درسها حتى يوم الناس هذا) لا يمكن العضّ عليها بالنواجذ وتفسيرها إلا على

---

(١) C. G. Kühn, *Claudii Galeni Opera Omnia*, 20 vols, (Leipzig: Car. Cnoblochius (K. Knoblauch), 1821-1833), und *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edited by Consilio et Auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae (Berolini: G. Reimeri, 1882-1909).

وقد راجعه K. Praechter في: *Byzantinische Zeitshrift*, vol. 18 (1909), pp. 516-538.

ثمة ترجمة انكليزية للمراجعة ذاتها في: Richard Sorabji, ed., *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, translated by V. Caston (London: Duckworth, 1990), pp. 31-45.

مع أن هذه السلسلة لا تحوي كل التعليقات اليونانية التي عرف أنها نقلت إلى تراجم أخرى غير معروفة باليونانية وضعها ببليوغرافيون عرب؛ وهذه بسبب من امتدادها واتساعها تقوم بسد النقص على نحو وافٍ.

أنها ظاهرة اجتماعية (الناحية التي نالها حظ قليل من البحث الدقيق). ولنوضّح: قبل كل شيء أن حركة الترجمة اليونانية العربية امتدّت على مدى ينوف عن القرنين؛ ولم تكن ظاهرة سريعة الزوال. ثانياً، كان يساندها نخبة المجتمع العباسي بكامله: الخلفاء والأمراء وموظفو الدولة والزعماء العسكريون والتجار وأصحاب المصارف والعلماء؛ ولم تكن مشروعاً خاصاً بفئة معينة لتسويق مشاريعها المحدودة. ثالثاً، تمّ دعمها بتخصيص مبالغ مالية ضخمة عامة وخاصة؛ ولم تكن نزوة شاذة ولا تبجّحاً اجتماعياً يقوم به أنصار أثرياء يطمعون في التبرع لقضية إنسانية أو لتعظيم النفس. وأخيراً، فقد تمّت متابعتها على أساس منهجية بحث صارمة وضبط فيلولوجي دقيق ـ على أيدي حنين بن إسحق الشهير وزملائه ـ على أساس برنامج مسنود قد امتد عبر أجيال، والذي كان يعكس، في نهاية المطاف، موقفاً اجتماعياً وجو الثقافة العامة في المجتمع العباسي المبكر؛ لم يكن نتيجة اهتمامات شخصية أو عشوائية يقوم بها أفراد شواذ هم الذين يمكن أن يظهروا في أي عمر وزمن، والذين يغوصون في فيلولوجيات معماة واهتمامات تتعلق بالنصوص التي عندما توضع على محك التاريخ يتبين بطلانها.

يبدو جلياً، من جماع هذه العوامل، أن حركة الترجمة انطلقت واستمرت زمناً طويلاً بسبب من حاجات في المجتمع العباسي الحديث على ما تنعكس في بنيته وأيديولوجيته المترتبة على ذلك؛ أنه من الصعب أن يفسر ذلك على أساس النظريتين اللتين سادتا دون تمعّن حتى يوم الناس هذا. وتدّعي الأولى منهما أن حركة الترجمة كانت نتيجة حماسة علمية لدى نفر من المسيحيين الناطقين بالسريانية كانوا يجيدون اليونانية (بسبب ما نالوه من تعليم) والعربية (بسبب الأحوال التاريخية المحيطة بهم) وقرروا أن يقوموا بترجمة كتب مختارة بدافع من نفع الآخرين لتحسين المجتمع (أو حتى على فرض أنهم رموا إلى تعزيز موقع

دينهم)[٢]. والنظرية الثانية، الشائعة في التيار التأريخي العام، تعزوها إلى حكمة قلة من «الحكام المتنوّرين» وحرية تفكيرهم، والذين شجعوا التعلّم من أجل التعلّم أصلاً، على نحو ما حدث بالنسبة إلى أيديولوجية النهضة الأوروبية إذ أسقط عليها لاحقاً أنها شجعت التعلّم من أجله بالذات[٣]. في واقع الأمر أن المسيحيين الناطقين بالسريانية قاموا بدور أساسي في حركة الترجمة: فقد كانت غالبية المترجمين من جماعتهم، وإن لم يكن الجميع كذلك. ومن المؤكد أنه لولا التأييد الفعّال من الخلفاء البارزين في الفترة العباسية المبكرة ـ زعماء من مثل المنصور وهرون الرشيد والمأمون ـ فإن حركة الترجمة كانت قد اتخذت منحىً مغايراً بالمرة؛ ومع ذلك فما

---

(٢) انظر على سبيل المثال: تقرير مثل ذلك الذي صدر عن Bénédicte Landron والذي ينظر إلى القضية من وجهة نظر مسيحية واضحة، ويعزو إلى المترجمين المسيحيين أنهم كانوا يحسون بمسؤولية اجتماعية ودور خاص. ويقول: «إن هؤلاء المسيحيين [أي المترجمين] كانوا يدركون مسؤولية، تكاد تكون دعوة باطنية، خلال نقل التراث الفلسفي القديم» في: Bénédicte Landron, «Les Chrétiens Arabes et les disciplines philosophiques,» *Proche Orient Chrétien*, vol. 36 (1986), p. 24. و J. M. Fiey يود أن يشعر المسيحيين الشرقيين المعاصرين بالفخر بسبب ما أنتجه الآباء، في: Jean Maurice Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbasides surtout à Baghdad, 749-1258*, Corpus scriptorum christianorum orientalium; v. 420. Corpus scriptorum christianorum orientalium subsidia; t. 59 (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1980), p. 31.

وأحدث من هذا عهداً تبدو ملاحظة مشابهة ولو أنها تختلف من حيث النقطة الأساسية في كتاب: Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, 2nd rev. ed. (Leiden; New York: E. J. Brill, 1992), pp. 76-77.

(٣) على سبيل المثال، يرى س. طه أن العوامل التي أدت إلى حركة الترجمة هي رعاية المنصور للعلماء إما تم له إنشاء الدولة العباسية وانتهى من بناء بغداد، ودعم الرشيد وبعض وزرائه وسواهم من محبي العلوم للترجمات. انظر: س. طه، «التعريب وكبار المعربين في الإسلام،» سومر، مج ٣٢ (١٩٧٦)، ص ٣٤٥أ ـ ٣٤٦ب. ويعزو Fiey تطور حركة الترجمة أيام المهدي إلى «الفضولية». انظر: Fiey, Ibid., p. 31. ومثل هذه الأقوال يمكن أن تملأ مجلدات. وقد ترتب على هذا الوضع المذكور في المصادر العربية التي تعود إلى القرون الوسطى، هي القراءة المزعومة للرواية المبسطة لحلم المأمون بأرسطو، الذي نجد عنه شيئاً أوفى في ما بعد في: الفصل الرابع/ ثالثاً.

الذي حمل المسيحيين السريان على ترجمة هذه الكتب أصلاً؟ بل لننتقل خطوة أخرى، ما الذي حمل رعاة الترجمة أن ينفقوا مبالغ طائلة لندب فريق من المسيحيين السريان لترجمة هذه الكتب؟ أو حتى لماذا يعنى الخلفاء وهم عرب من العترة القرشية والتي لم يكن يفصلها عن النبي ﷺ سوى بضعة أجيال، بترجمة كتب يونانية؟ وهي الأسئلة التي قلّما طُرحت، وحتى الإجابة عنها كانت أقل[٤]. إن حركة الترجمة اليونانية ـ العربية كانت قضية عميقة الجذور وبعيدة الأثر من حيث النظرة التاريخية، ومن ثم فإن

---

(٤) إن الوجهة أو المسألة الثقافية لحركة الترجمة في مجملها قد أثيرت إلا أنها لم تعالج على حقيقتها. انظر مجموعة الأسئلة التي يثيرها أحمد صبرا في: A. I. Sabra, «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement,» *History of Science*, vol. 25 (1987), p. 228, and H. Hugonnard - Roche, «Les Traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe,» papier présenté à: *Recontres de cultures dans la philosophie médiévale: Traductions et traducteurs de l'antiquite tardive au XIVe siècle: Actes du colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989*, edited by Jacqueline Hamesse et Marta Fattori, Publications de l'institut d'études médiévales. Textes, études, congrès; vol. 11. Recontres de philosophie médiévale; 1 (Louvain - la - Neuve: Université Catholique de Louvain, institut d'études médiévales; Cassino: Università degli Studi di Cassino, 1990), note 4, p. 31.

أشار F. Rosenthal إشارة عابرة إلاّ أنه لم يفصّل سوى أنه قرّر بشكل عادي: «إن الخلفاء العباسيين... دعوا المترجمين ودعموهم بكرم لأسباب شخصية وسياسية على السواء». انظر: Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, translated from the German by Emile and Jenny Marmorstein, Islamic World Series (London: Routledge and Kegan Paul; Berkeley, CA: University of California Press, 1975), p. 27.

وقد أثار جورج صليبا القضية على نحو بيّن وتقدم ببعض الاقتراحات، إلا أنه ترك المسألة معلقة حتى القيام بدراسة مستقبلية «للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خلال الفترات المتأخرة من العصر الأموي وتلك المبكرة من أيام العباسيين». انظر: George Saliba, «The Development of Astronomy in Medieval Islamic Society,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 4 (1982), pp. 212-213.

والمنشورة ثانية في: George Saliba, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, New York University Studies in Near Eastern Civilization; no. 19 (New York; London: New York University Press, 1994), pp. 52-53.

الدوافع لها ما كان لها أن تقع في خانة أي من هذه المقولات ـ حتى فيما لو افترضنا أن هذه المقولات جميعها هي أصلاً حَرِية بالتأويلات التاريخية.

إن الإجماع العلمي على حركة مماثلة، التي كان لها الأثر البعيد نفسه، وهي ترجمة النصوص الأرسطية وسواها من النصوص القديمة من اليونانية والعربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، يبدو أنها تعود إلى أن أوروبة شهدت يومها قيام جيل من المعلمين العلمانيين. وبموجب هذا التفسير الذي هو نتيجة لتحليل قيام البرجوازية، فإن هذه الطبقة، لأنها كانت لها خلفية اجتماعية ـ اقتصادية مختلفة، كانت تتطلب نوعاً جديداً من المعرفة مستقلاً عن التعليم الكنسي الذي يقوم به رجال الدين وحتى مناقضاً له. ومن ثم فإن «أعمال أرسطو التي... تم إعدادها حول السنة ١٢٠٠ لم يكتب لها النجاح في التأثير لأنها ترجمت مصادفة، بل هي تُرجمت لأن الأساتذة [وهم المعلمون العلمانيون] لم يعودوا يكتفون بأن يكونوا نَقَلَة، بل هم أنفسهم رغبوا في أن يثقفوا»[٥]. فالباعث على القيام بالترجمة نبع من تبدل مجتمع أوروبة الغربية.

إن مثل هذا التحليل لم يجرب، بل إنه حتى لم يخطر على البال بالنسبة إلى حركة الترجمة اليونانية ـ العربية. إن الأسباب التي أدت إلى ذلك تختلف، لكن السبب الوثيق الصلة بالموضوع يعود، على وجه التأكيد، إلى الندرة النسبية للمصادر الأولية. يضاف إلى

(٥) انظر: C. H. Lohr, «The Medieval Interpretation of Aristotle,» in: Normam Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg, eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982), p. 84.

ثمة إشارات إلى عمل كل من J. Le Goff و L. M. de Rijik.

ذلك قضية المنهج والمقولات التحليلية المناسبة. إن فكرة البرجوازية، أو، في هذه الحالة، فكرة المعلمين العلمانيين التي تنبع من صحيحها، يبدو أنها تركيبة نظرية تمثل الحقيقة الاجتماعية لأوروبة الغربية في القرن الثاني عشر تمثيلاً صحيحاً، وعلى كل، فإن الوضع في بغداد في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي كان مختلفاً، وثمة ريبة في أنه يمكن مثل هذه المقولة التحليلية أن تطبق بالمعنى الكامل لها. . إن الدعم لحركة الترجمة جرى عبر جميع الخطوط الدينية والمذهبية والإثنية والقبلية واللغوية. إن الرعاة كانوا عرباً وغير عرب ومسلمين وغير مسلمين وسنة وشيعة وقواداً عسكريين ومدنيين وتجاراً وملاك أرضين الخ. وقد امتدت كذلك على الفترة البويهية (٣٢٠ ـ ٤٤٧ هـ/ ٩٣٤ ـ ١٠٥٥ م)، ومن ثم فقد جاءها الدعم من تركيبات اجتماعية متباينة ذات طبقات مختلفة الواحدة عن الأخرى اختلافاً بيّناً؛ وإذاً فإن ما يعتبر «طبقة» عند الحديث عن الدعم في تركيبة معينة يجب تفسيره ثانيةً في الأخرى[٦]. أخيراً فحتى فكرة العلماء، أي النخبة

---

(٦) ثمة عدد من المحاولات الجادة قام بها العلماء لربط التفاوت الطبقي بالحياة الثقافية في المجتمع العباسي، لكن ليس ثمة إجماع ـ أو حتى ما يشبه الإجماع ـ حول الأمر الذي ينتهي إلى نتيجة، دع عنك التوجه النظري. وقد حاول فان إس في دراساته المتعددة في علم الكلام المبكر، أن يفيد من فكرة البورجوازية لتوصيف الخلفية الاجتماعية لعلماء الكلام. انظر مثلاً: J. Van Ess, «Une Lecture a rebourse de l'histoire du mutalizme,» *Revue des Études Islamique,* vol. 46 (1978), pp. 223-224.

إلا أن مقاربته للموضوع كانت، على كل، وصفية. والصيغة النهائية التي بدت في كتابه هي من الناحية النظرية محايدة، وذات فائدة كبيرة في وضع النقاط على الحروف لفهم التمايزات بين الصلات الطبقية والمهن التي كان علماء الكلام وسواهم من المفكرين يتعاطونها. انظر: Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Fruhen Islam,* 6 vols. (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 4, pp. 731-737.

يتناول S. D. Goitein الموضوع على مستوى أمعن في التنظير ويبحث قضايا ذات صلة مباشرة بالنسبة لهذه الدراسة، إذ يرى أن انتشار اليونانية في فترة حركة الترجمة «يعود إلى الطبقة الوسطى»، انظر: =

العالمة، وهي عنصر أصلي في المجتمعات الإسلامية، لا تقدم عوناً كبيراً في هذه المسألة، إذ إنها هي بالذات كانت آخذة بالتكون أثناء ـ وفي الحقيقة فإنها، إلى درجة كبيرة، نتاج هذه، أي ـ حركة الترجمة[٧]. ومن ثم فإنه من العسير أولاً أن تُحدّد الطبقة من حيث إنها مَقُولة تحليلية وافية الدلالة في هذا السياق، وعندها يكاد يكون من المستحيل أن تعيّن طبقة معينة واحدة منها (أو أكثر من واحدة) على أنها تدعم حركة الترجمة. أنا لا أتخادع إلا أنني، وحالة الدراسات العربية والإسلامية على ما هي عليه، فإنني أفضل أن أخطيء على أساس من السذاجة خيراً من أن يقع ذلك بسبب الغموض. ولأكن أكثر دقة. إنه بسبب طبيعة موضوع هذا الكتاب بالذات ـ الجذور الاجتماعية والتاريخية المتماسكة لواحدة من أهم الحركات العقلية في تاريخ البشرية ـ يبدو في واقع الحال، بالنسبة إلى البعض، أنه أمر في غاية السهولة، وبالنسبة إلى آخرين ضروري، أن يتخذ الواحد موقفاً نظرياً واعياً من حيث يمكنه أن يشرف على حقائق الموضوع

S. D. Goitein, «Between Hellinism and Renaissance - Islam, The Intermediate Civilization,» *Islamic Studies*, vol. 2 (1963), p. 227.

وهذا كله صحيح إلى درجة مقنعة نوعاً ما ويمكن أن يقبل دون جدل؛ إن النشاطات الثقافية «للطبقة المتوسطة» أو البورجوازية تفترض وجود جماعة قارئة التي تفترض بدورها الثروة ووقتاً للاستمتاع، وهذان يفترضان حياة مدن واقتصاداً مزدهراً، وهذا هو الذي كان قد انتهى إليه الأمر في الشرق الأدنى نتيجة للفتوحات العربية، على ما بحثت باختصار في الفصل الأول/أولاً. والقضية تقتضي القيام بأمرين هما ربط مثل هذه العوامل ربطاً عادياً (والمعنى الملازم لنشاطات الطبقة) مع حركة الترجمة بشكل خاص، وتفسير غياب نشاطات مثل حركة الترجمة هذه في أوضاع اجتماعية أخرى حيث يمكن أن نلحظ وجود الطبقات والعوامل الاجتماعية نفسها. عندما تتجمع لدينا البينات كلها الناتجة عن هذه الدراسات بأجمعها حول جميع طبقات المجتمع، قد يمكن أن يبرز رأي صحيح للعيان. انظر البحث في الخاتمة.

(٧) انظر البحث المفيد لمثل هذا الرأي، وإمكاناته وحدوده لدرس المجتمعات الإسلامية في: R. Stephen Humphreys, *Islamic History. A Framework for Inquiry* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), pp. 187-208.

ويحلّلها. يمكن الواحد إما أن يستعير نظرية أو أن يكوّن واحدة خاصة به، على نحو ما فعل هاملتون غِب (Hamilton Gibb) في محاضرة ألقاها عن «تأثير الثقافة الإسلامية في أوروبة العصور الوسطى». وقد خرج منها بثلاثة قوانين هي التي يفترض فيها أن تتحكم في السبيل الذي تتفاعل المؤثرات الثقافية من خلاله[8]. ثمة أدب واسع إلى درجة كبيرة عن انتقال المعرفة اليونانية إلى اللغة العربية الذي يؤثر، وعلى نحو غير واع، في أغلب الحالات، على أساس بُنىً نظرية مثل هذه. إنني أجد فائدة قليلة في صرف الوقت عليها ومعها ولو أن السبب يعود فقط إلى أن المرء سيجابهه استثناء واحد لمثل هذه «القوانين» أو «الآراء الكبيرة» التي يفترض فيها أن تحدد معنى ثقافة ما من أجل إبطالها، ويبدو أنني مقبل على قَدْر كبير من مثل هذه الاستثناءات. فضلاً عن ذلك، ولعله حتى أمعن في المكر، أنه غالباً ما تكون خطوة صغيرة هي التي تنقل الأمر من موقف نظري لتجديد «الأفكار» و«القوانين» إلى تولّي افتراضات حول ثقافة ما تكون أساسية وتحويلية ومن ثم تكون لا تاريخية بالمرة ـ افتراضات مثل «الروح اليونانية» أو «العقل العربي»[9]. ومن حيث إن ذلك يضع بين أيدينا كلّ شيء عن خلفية الباحث وتوجّهه الأيديولوجي باستخدام بُنى نظرية دون استعمال أي شيء حول

---

(٨) منشور في: Bulletin of John Rylands Library, vol. 38 (1955-1956), pp. 82-98.

(٩) إن الطبيعة الأساسية لعدد كبير من هذه الفرضيات التفسيرية بحثت بحثاً مختصراً وموثقاً بحيث إن أية ملاحظات تالية لا وزن لها. انظر: A. I. Sabra, «Situating Arabic Science. Locality versus Essence,» *Isis*, vol. 87 (1996), pp. 654 - 657.

وفي سبيل إعطاء مثل في غاية الوضوح عن مثل هذه الافتراضات للفوضى التي يمكن أن تنشأ في التحليل العلمي، انظر مراجعة ديمتري غوتاس لكتاب: Majid Fakhry, «Ethical Theories in Islam,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 117 (1997), pp. 172a - 173a.

الموضوع المدروس، فإنه ألصق باجتماعية المعرفة أو تاريخها العائدين إلى القرنين التاسع عشر والعشرين، منه إلى التحقيق التاريخي للموضوع. كما يمكن المرء أن يتصور بمنتهى اليسر بأن انتقال المعرفة اليونانية إلى العربية قد جذب إليه قدراً بلغ حدّ المغالاة من مثل هذه العناية، ولكن، للأسباب التي ورد ذكرها، فإنني لا أرى أنه من الفائدة بمكان أن أخصّص حيّزاً لهذه المناقشات باستثناء ما هو أساسي قطعاً (انظر الفصل السابع). إن جزءاً من البيليوغرافيا خصّ تحديداً بالدراسات التي تتناول الأهمية الثقافية للنقل اليوناني ـ العربي. وقد عرض جول ل. كريمر (Joel L. Kraemer) بتفصيل لعدد قليل من هذه النظريات والآراء الصارخة حول هذه الدراسات في مقالة نشرت قبل أربع عشرة سنة [من سنة تأليف هذا الكتاب سنة ١٩٩٧] وقد أعيد طبعها حديثاً؛ ويمكن القارىء الراغب في ذلك أن يجدها هناك[١٠].

إن حركة الترجمة اليونانية ـ العربية ظاهرة اجتماعية معقدة جداً، ولا يمكن اعتبار أي من الأمور التالية حالة واحدة ولا مجموعة حوادث ولا شخصيةً ما سبباً في قيامها. ويعود تطورها واستمرارها إلى عوامل متباينة، ولم أجد أية نظرية أو مجموعة نظريات يمكن أن تدرك تعدد نواحيها التاريخية. والذي يعتبر أنه من المستحسن في هذه المرحلة التمهيدية لدراسة المجتمع العباسي

---

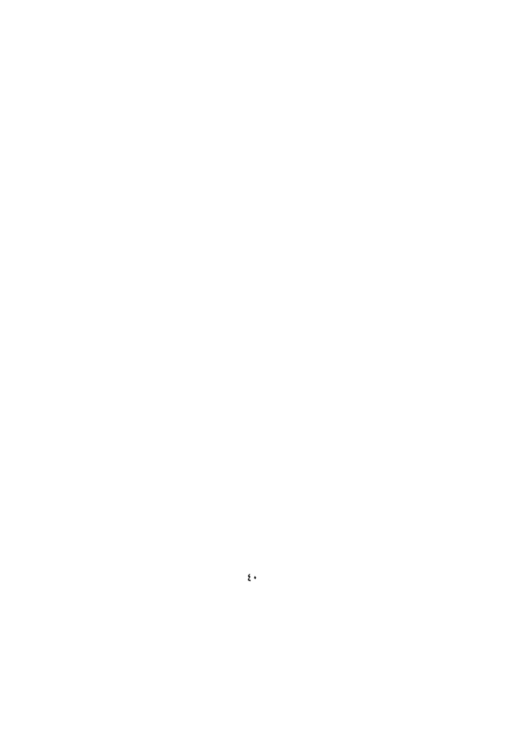
(١٠) Joel L. Kraemer, «Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 4 (1984), pp. 135-164.

وقد أعيدت طباعته في نهاية كتاب: Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*.

إن عدداً من هذه الآراء اللاتاريخية التي تؤسس لصلات حول «الإسلام» و«الهلينية» هي بضاعة عامة تزخر بها الأغلبية من المقالات العامة الموضوعة أصلاً للاستهلاك العام؛ ثمة مثل حديث نسبياً لهذا في: F. E. Peters, «Hellenism in Islam,» in: Carol G. Thomas, ed., *Paths from Ancient Greece* (Leiden; New York: E. J. Brill, 1988), pp. 77-91.

المبكر هو أن نصغي إلى مصادرنا ونفهمها إلى أبعد ما نستطيع، وأن نقرأها ونفسّر دلالاتها على ما قصد من تدوينها لمتلقّيها المعاصرين لها، ولنترك لها اختيار المقولات التي يمكن أن تتفق مع تشعّبها؛ والبحث الذي يلي ذلك قد يكون أقدر على تطوير أدوات تحليلية أفضل صقلاً. إن مثل هذه المقاربة للموضوع توضح على نحو ما أن حركة الترجمة في بغداد، وكانت مرتبطة إلى درجة كبيرة بتأسيس بغداد وبقيام الأسرة العباسية هناك، على أنها تتحكم في شؤون دولة عالمية في الجهة الواحدة، وفي الجهة الأخرى، كانت مرتبطة أيضاً بالحاجات الخاصة للجماعة التي كانت في سبيل التكون في بغداد تحت رعاية الأسرة العباسية والنخبة وعبر ترتيبها الخاص الذي كان، في حالات كثيرة، لا سابقة له. وعلى هذا الأساس فقد عالجت هاتين الناحيتين في القسمين الأول والثاني من هذا الكتاب.

إنني أدرك صعوبة هذه المهمة من كلتا الناحيتين بسبب أن المادة الأصلية عسيرة على البحث ومعقّدة، وبسبب من حداثة الموضوع ودقته. ومع ذلك فإن حركة الترجمة اليونانية ـ العربية في بغداد تؤلف مرحلة حاسمة في مجرى تاريخ البشرية، مهما كان سبيل تقييمها. إنها تتماهى بأهميتها، وإنني أزعم أنها تعادل في أهميتها أثينا بركليس أو النهضة الإيطالية أو الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهي حَرية بأن يعترف بها وأن تحتل مكانتها في ضميرنا التاريخي. إن صياغة دراسة وافية وموحّدة للحركة مثل هذا الذي نحاوله هنا بدا أنه السبيل الأفضل للسير في البحث قدماً، الأمر الذي آمل أن يحققه هذا الكتاب.



القسم الأول

الترجمة والدولة



الفصل الأول

خلفية حركة الترجمة: المصادر المادية والبشرية والثقافية

أولاً: الأهمية التاريخية والاقتصادية والثقافية للفتوح العربية

كانت ثمة أحوال مادية هي التي هيأت الخلفية التي أعدت لحركة ترجمة أن تحدث وأن تزدهر، وهذه الأحوال المادية قامت على حادثتين تاريخيتين بالغتي الأهمية ـ الفتوح العربية المبكرة في الفترة الأموية، والثورة العباسية التي بلغت الذروة سنة ١٣٤ هـ/ ٧٥٠م.

في أقل من ثلاثين سنة بعد وفاة النبي محمد ﷺ سنة ١٠ هـ/ ٦٣٢م كانت الجيوش العربية قد فتحت من جنوب غرب آسيا وشمال شرق أفريقية البلاد التي كانت، قبل ألف عام قد احتلها الإسكندر الكبير. وبذلك قضت على الإمبراطورية الساسانية الفارسية (٢٢٤ ـ ٦٥١م) وريثة الماديين والفرثيين الذين كانوا قد استردوا من إمبراطورية الإسكندر البلاد الواقعة إلى الشرق من نهر الفرات واستعادوا، على نحو لا يقبل التراجع، فتوح الإسكندر في الهلال الخصيب ومصر، وهي الأرض التي حكمها بعده، على التوالي، خلفاؤه الأدنون ثم الرومان ثم البيزنطيون. ومع أن الإمبراطورية التي أقيمت ونظمت حتى سنة ١١٣ هـ/ ٧٣٢م على

أسس الإسلام، وهو الدين الذي أوحي به إلى النبي ﷺ قُيض لها أن تتسع رقعتها ـ من أواسط آسيا وشبه القارة الهندية إلى إسبانيا والبرانيس ـ فإن قلب الحضارة الجديدة التي أنشأتها استقر في مراكز الحضارة القديمة من فارس عبر أرض الرافدين وبلاد الشام إلى مصر. إن أهمية الفتوح العربية التاريخية لا مجال للمبالغة فيها. إن مصر والهلال الخصيب وُحدت مع فارس والهند سياسياً وإدارياً. والأبلغ في الأهمية كان التوحيد الاقتصادي؛ إذ إنه حدث لأول مرة منذ الإسكندر الكبير، ولمدة قُيض لها أن تمتد أطول، بما هو واضح، من حياته القصيرة. إن الحاجز الاقتصادي والثقافي الكبير الذي يفصل العالم المتمدّن لألف سنة خلت قبل ظهور الإسلام، والحدّ بين الشرق والغرب، الذي أقامه النهران الكبيران، والذي خلق قوات متنافرة في كل من جهتيهما، انتهى إلى غير رجعة. وهذا أتاح الفرصة للمواد الخام والمصنوعات والمنتوجات الزراعية وعناصر الرفاهية والناس والخدمات والتقنيات والمهارات والآراء والأساليب وطرق التفكير أن تنتقل بحرية. إن الأثر النافع لهذا الحدث زاد في أهميته أنه جاء في أعقاب الحروب البيزنطية ـ الفارسية المشؤومة التي دارت رحاها بين عامي ٥٧٠م و٦٣٠م، والتي دمرت المنطقة وقضت على عُشر السكان المحليين وأنزلت الفوضى بالتجارة. إن هذه الحروب، مثل جميع الخصومات التي قامت بين اليونان والرومان والبيزنطيين، في الناحية الواحدة، والفرس، في الجهة الأخرى، أنتجتها الحواجز الاقتصادية الناشئة عن تقسيم الشرق الأدنى سياسياً إلى شرق وغرب، وعلى وجه التخصيص فإنه يبدو أن الوصول إلى طرق التجارة الشرقية ـ الغربية كان لبّ الصراع. وفي الفترة التي سبقت تجدد الخصومة بعد وفاة يوستنيان سنة ٥٦٥م، عمد سلفه يوستين الثاني (حكم ٥٦٥ ـ ٥٧٨م)، والذي كان يدرك إدراكاً تاماً الأثر النهائي الذي يمكن أن تتركه الحروب في التجارة، عمد إلى الدخول في مفاوضات مع

الأتراك الغز (أوغُز) في أواسط آسيا للحصول للبيزنطيين على مسلك إلى طريق الحرير الشمالي، إلى الشمال من بحر قزوين.

ثمة ناحية هامة تتعلق بالازدهار الاقتصادي الذي كان لعودة الوحدة إلى الشرق والغرب فضل في تيسيرها، وهي تستحق منا إشارة خاصة. مع أن التجارة أفادت إفادة هامة من «السلم الإسلامي» (Pax Islamica) فإن الزراعة هي التي عرفت ثورة. فإن إزالة الفواصل بين الهند وشرق البحر المتوسط أدت إلى أن تم انتقال منتظم إلى كل من جنوب غرب آسيا والبحر المتوسط ضروباً متعددة من النباتات والخضار والفواكه وتطوير ضروب جديدة وكذلك الفنون الزراعية ومعرفة الزراعة المكثفة والاستعمال الوافي للأرض المراحة، وهكذا فإنه فيما كانت التجارة تتمتع باستمرار لم تعرفه من قبل، وتوسع ملازم لذلك، ولكن فائدتها كانت بالضرورة محصورة بطبقات التجار، فإن الثورة الزراعية التي قامت في القرون الأولى بعد الفتوح العربية هي التي يسّرت للدولة المبكرة الكثير من الثروة وأفادت منها الطبقات الاجتماعية كلها: الفئات العليا التي امتلكت الأرضين واستولت على المحصول، والفلاحون الذين فلحوها والفئات الأدنى التي تحسّن طعامها بطبيعة الحال[1].

---

(١) انظر الدراسة الأساسية التي تمت على يد Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques 700-1100*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

إن تأثير التطور الزراعي على غذاء السكان في الشرق الأدنى في العصور الوسطى شرح في مقالات: E. Ashtor, «The Diet of the Salaried Classes in the Medieval Near East,» *Journal of Asian History*, vol. 4 (1970), pp. 1-24.

أعيدت طباعته في: Eliyahu Ashtor: *The Medieval Near East: Social and Economic History*, Collected Studies; CS79 (London: Variorum Reprints, 1978), and «An Essay on the Diet of the Various Classes in the Medieval Levant,» in: Robert Forster and Orest Ranum, eds., *Biology of Man in History: Selections from the Annales, économies, sociétés, civilisations*, translated by Elborg Forster and Patricia M. Ranum (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1975), pp. 125-162.

ولا يقل عن ذلك أهمية من نتائج الفتوح العربية، ويمكن القول إنه كان العامل الأكبر تأثيراً في نشر المعرفة بعامة، كان إدخال صناعة الورق إلى العالم الإسلامي على يد أسرى صينيين في الحرب التي دارت رحاها عام ١٣٤ هـ/٧٥١م. ولم يلبث الورق أن حلَ محلّ المواد الكتابية الأخرى في العقود الأولى من الفترة العباسية لما تبنته النخبة الحاكمة، بل فرضته. إنه من المفيد أن نلاحظ أن أنواع الورق المختلفة التي طُوّرت في ذلك الوقت تحمل بعض الأسماء البارزة من حماة حركة الترجمة: الجعفري سمي باسم جعفر البرمكي، وطَلْحي وطاهري يحملان اسمي اثنين من العشيرة الطاهرية[٢].

فضلاً عن إدخال الورق فإن إزالة الحواجز بين الشرق وما إلى الغرب من أرض الرافدين بعد الفتوح العربية، كان له أيضاً، نتيجة كبيرة الأثر في التطور الثقافي، ولو أن هذا لم يكن مقصوداً بذاته. إن إزالة الحواجز وحّدت مناطق وشعوباً كانت قد وقعت، تحت تأثير الهَلْيَنة لألف خلت من السنين منذ الإسكندر الكبير، فيما أدت إلى عزل البيزنطيين سياسياً وجغرافياً، أي عزل المسيحيين الأرثوذكس الخلقيدونيين الناطقين باليونانية. هذا الأمر له أهمية مزدوجة. أولاً، لأن سياسات «الأرثوذكسية» القسطنطينية وممارساتها الإقصائية اللاهوتية هي التي كانت السبب في خلق الانشقاقات الكنسية، وهذه أدت إلى شرذمة دينية للمسيحيين الناطقين بالسريانية. وفي حال النساطرة انتهى الأمر بهم أن خرجوا إلى فارس. فالإزالة الفعالة في الدولة الإسلامية (دار الإسلام)، لهذا المصدر للخلافات والتمزق الثقافي، ثم توحيد الجميع بإمرة سيد محايد، أي الدولة الإسلامية، أفسحا طريقاً لتعاون وتواصل

(٢) انظر: Huart and Grohmann, «Kâghad,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, 9 vols., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-), vol. 4, p. 419b.

وللمزيد من المعلومات انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

ثقافيين أكبر. والثاني هو أن عزل البيزنطيين السياسي والجغرافي أدّى أيضاً إلى حماية هذه الجماعات المسيحية التي كانت تحت الحكم الإسلامي وسواها من الشعوب «المُهَلِّيَنة» في الدولة الإسلامية، من الانزلاق إلى العصور المظلمة والعداوة لـ«الهيلينية» على نحو ما أصاب البيزنطيين في القرنين السابع والثامن.

فيما كان المسيحيون الخلقيدونيون يتخاصمون حول الأيقونات ويتنافسون في ما بينهم في رفض التقليد الوثني، أصبح المسيحيون الناطقون بالسريانية الذين انفصلوا، بعد الفتوح العربية، عقائدياً عن الخلقيدونيين وكانوا حينئذ بعيدين عنهم سياسياً أيضاً، يتطورون عبر مسارات ثقافية مختلفة. كان العلم اليوناني العلماني يومها قد تمثّله المتكلّمون بالسريانية[٣] وكان قد ثبّت مواقعه في مراكز المسيحية الشرقية الرئيسية عبر الهلال الخصيب من إديسّا (الرُّها) وقِنَّسْرين في الغرب عبر نصيبين والموصل في شمال أرض الرافدين حتى جُنْديسابور في عمق غرب فارس ـ وهنا تُعَدّ المراكز الأكبر شهرة فقط. ولا ريب في أن الجو نفسه قد شاع بين الفئات الدينية اليعقوبية (القائلين بالطبيعة الواحدة) والنسطورية في أجزاء المنطقة كلها، إذا جاز لنا أن نحكم على ذلك من حيث العلماء الذين ظهروا أثناء الفترة العباسية المبكرة وكانت لهم خلفية متينة من العلم اليوناني: وشاهدنا على ذلك دير قُنّا، الواقع جنوبي بغداد على دجلة[٤]، وهو موقع دير نسطوري كبير حيث قرأ أبو بِشْر متّى بن يونُس[٥] وعلّم، وهو الذي

---

(٣) انظر: S. Brock: «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning,» Paper Presented at: *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (conference), edited by Nina G. Garsoian, Thomas F. Mathews and Robert W. Thomson (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1980), pp. 17-34, and «Syriac Culture in the Seventh Century,» *Aram*, vol. 1 (1989), pp. 268-280.

(٤) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, p. 197.

(٥) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨٤٤ ـ ٨٤٥.

أسس المدرسة الأرسطية في بغداد في وقت مبكر من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وفضلاً عن المراكز الدينية، كانت ثمة مدن هامة في الأيام السابقة للإسلام قد احتفظت ببعض تقاليد العلم اليوناني؛ ومثال على ذلك الحيرة، القريبة من الفرات والقائمة في جنوب العراق، التي كانت عاصمة اللخميين[٦] والتي هي، ولو أنها كانت قد تضاءل دورها بعد ظهور الإسلام، موطن حنين بن إسحق الشهير[٧]. ويجب أن يضاف على الأقل مركزان آخران مهمان للعلم اليوناني، وهما متناقضان وقد تقبّلا، على نحو ما، العالم «المُهَلّيَن» الذي كتب له أن يكون مكان ولادة حركة الترجمة اليونانية ـ العربية العباسية وهما: حَرّان (كارّه) (Carrhe) في شمال أرض الرافدين على مقربة من إديسّا (الرُّها) إلى الجنوب منها[٨] ومَرْوْ في أقصى الشمال الشرقي من فارس على أبواب آسيا الوسطى[٩]. وقد ثبتت الأولى في موقفها العنيد فظلت وثنية حتى زمن متأخر من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي واحتفظت بالعديد من الآراء والمعتقدات والممارسات الوثنية اليونانية حية، لكنه بدا وكأنه قد قضي عليها في أكثر المناطق الأخرى، فيما ضمت الثانية هلينية نشطة، على ما يتضح من صنف الزرواسترية الخاص بها الذي قيض له أن يقوم بدور بارز في الأزمنة العباسية المبكرة (انظر الفصل الثاني) إضافة إلى نسطورية مُهَلّيَنة إلى الدرجة نفسها.

إن الأخبار المتصلة مباشرة بهذا النوع من التدريس، ودراسة العلم اليوناني العلماني على نحو ما كان يجري في هذه المراكز،

(٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٦٢.
(٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٠.
(٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٠.
(٩) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٦١٨ ـ ٦٢١.

قليلة، إلا أنه بإمكاننا أن نخلص إلى بعض الرأي حول الممارسات المدرسية من قلم حنين بن إسحق نفسه، الذي كان يقارن الأساليب المدرسية في الإسكندرية في الأيام الكلاسيكية المتأخرة بما كان يتم في أيامه:

«[إن أعضاء مدرسة الطب في الإسكندرية] كانوا يجتمعون يومياً لقراءة نص مشهور من بين [كتب جالينوس]، على نحو ما يجتمع زملاؤنا المسيحيون يومياً في أماكن الدرس المعروفة باسم سْكولِه (Skholé) من أجل (دراسة) نص مشهور من نصوص القدماء. أما في ما يتعلق بما تبقى من الكتب فقد كانوا يقرأونها أفراداً ـ كلٌ بمفرده، بعد أن يكون قد تدرّب على تلك الكتب التي ذكرتها ـ على نحو ما يقرأ زملاؤنا اليوم الحواشي التي وضعها القدماء»[١٠].

إن الفقرة التي دوّنها حنين تشير أصلاً إلى تعليم الطب. وليس بمقدور الواحد منّا أن يتأكد فيما إذا كان الوصف الذي زُوِّدنا به هنا يمكن أن ينطبق عموماً على حقول أخرى أيضاً؛ إن المنطق على ما جاء في الكتب الثلاثة أو الأربعة الأولى من الأورغانون *(Organon)* لأرسطو كانت، على نحو يكاد يكون مؤكداً، داخلة في التعليم المنظّم. ولعل تعاليم بطليموس في الفلك والتنجيم كانت تدرّس أيضاً، على أنه يبدو أن هذه الدراسات كانت موضع رعاية خاصة على أيدي الباحثين الفرس الذين كانوا على اتصال بمعاصريهم الهنود فأفادوا من التطوّرات في هذه الحقول.

(١٠) Gotthelf Bergstraesser: *Hunain Ibn Ishâq über die Syrischen und Arabischen Galen - Übersetzungen*, Abhandlungen für die kunde des Morgenlandes; v. 17, no. 2 (Leipzig: [n. pb.], 1925), pp. 18.19-19.1, und *Neue Materialien zu Hunain Ibn Ishāq's Galen - Bibliographie*, Abhandlungen für die kunde des Morgenlandes; v. 19, no. 2 (Leipzig: [n. pb.], 1932), p. 17.

مع مجيء الإسلام تمّ ضمّ هذه المراكز جميعها سياسياً وإدارياً، وما كان الأهم في هذا كله هو أن العلماء القادمين من هذه المراكز جميعها كان بإمكانهم أن يتابعوا دراستهم ويتفاعلوا في ما بينهم دون أن يتقيدوا بأي وجهة نظر «أرثوذكسية» رسمية، مهما كان الدين. ومن ثم فإننا نقع في المنطقة جمعاء وخلال القرنين الأول والثاني الهجريين/السابع والثامن الميلاديين على عدد من العلماء «العالميين» ينشطون للعمل في حقولهم، ويعملون عبر لغات مختلفة. ومن مثل هؤلاء يمكن أن نذكر، في القرن الهجري الأول/السابع الميلادي مثلاً سفيروس النصيبيني (Severus of Nisibis) (ت ٤٦ هـ/٦٦٦ ـ ٦٦٧م) الذي كان يتقن اللغة الفارسية إتقانه اللغتين اليونانية والسريانية، وتلميذه يعقوب (Jacob) الإديسّي (ت ٩٠ هـ/٧٠٨م) وهو النموذج الأفضل لـ «الهلينية المسيحية»[11]. ثمة اثنان أقل شهرة لكنهما مهمان في نقل التنجيم في القرن التالي هما ثيوفيلوس (Theophilus) الإديسّي (ت ١٦٩ هـ/ ٧٨٥م) واسطفان (Stephanus) الفيلسوف (ت بعد ١٨٤ هـ/ ٨٠٠م) اللذان كانا واسعي الاطلاع على المصادر اليونانية والسريانية والفهلوية (وعن طريق هذه) الهندية. كان ثيوفيلوس منجم البلاط والمستشار العسكري أيام المهدي العباسي، فضلاً عن أنه وضع، إلى جانب أمور أخرى، كتاباً عن التنجيم العسكري، فيما كان اسطفان، الذي لعله كان تلميذه أو زميله، عمل في أرض الرافدين وزار القسطنطينية في تسعينيات القرن الثاني الهجري/القرن الثامن الميلادي حيث وضع رسالة في

(١١) انظر: Anton Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literature: Mitausschluss der Christlich - Palatinensischen Texte* (Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1922), pp. 246-247 and 248-256; Brock, «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning,» pp. 23-24, and Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttmus*, 9 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 6, pp. 111-112 and 114-115.

تمجيد التنجيم التي يبدو أنها أعادت العلوم الرياضية إلى بيزنطية (انظر الفصل السابع)[١٢]. إن ما شاء الله ونَوْبَخْت، وهما معاصران وزميلان عالميان على درجة المساواة مع أولئك، ومعروفان على نحو أوفى عبر المصادر العربية. كان أولهما يهودياً من البصرة، ويبدو أنه فارسي الأصل، والثاني كان فارسياً، وهما اللذان عيّنا للمنصور العباسي الطالع الذي حدّد بموجبه اليوم الذي يجب أن يبدأ فيه بناء بغداد ٣ جمادى الأولى ١٤٥ هـ (٣٠ تموز/يوليو ٧٦٢م)[١٣].

إن الأمر المهم الذي يجب أن نلحظه بالنسبة إلى هؤلاء العلماء الذين وجدوا في أحوال جديدة خلقتها الفتوح العربية وإزالة الحواجز السياسية والدينية هو أنهم كانوا يمثلون التقاليد العلمية الحيّة وكانوا خبراء في حقولهم الخاصة بهم؛ كانوا يعرفون لغات متعددة، ومن ثم فقد كان باستطاعتهم أن يغرفوا من الأدب العلمي المدوّن بغير اللغة اليونانية؛ وكانوا على تواصل دائم واحدهم بالآخر إما مواجهة بسبب أسفارهم، أو عبر التراسل؛ وأخيراً، وهو الأكبر أهمية، أنه بسبب معرفتهم للغات متعددة كانوا يقومون بنقل المعرفة دون ترجمة. وهذا يفسّر الظهور المفاجيء، كأنه جاء بين عشية وضحاها، لخبراء عديدين في البلاط العباسي مجرّد أن اتخذوا القرار السياسي بتركيز جهود العلماء المتيسرين ورعاية ترجمة المصادر المكتوبة.

---

(١٢) انظر: D. Pingree: «The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy,» *Journal of the American Oriental Society,* vol. 93 (1973), p. 35, and «Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia,» *Dumbarton Oaks Papers,* vol. 43 (1989), pp. 236-239, and Sezgin, Ibid., vol. 7, pp. 48-50.

(١٣) انظر: D. Pingree, «The Fragments of the Works of al-Fazari,» *Journal of Near Eastern Studies,* vol. 29 (1970), p. 104, and Sezgin, Ibid., vol. 7, pp. 100-108.

ثانياً: الثورة العباسية وديمغرافية بغداد

إن تولي الأسرة العباسية السلطة، وما تلا ذلك من نقل عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد كان له نتائج بعيدة المدى من حيث خلق خلفية ديمغرافية كانت سنداً وموصلاً لحركة الترجمة. كانت قاعدة السلطان بالنسبة إلى الأمويين، وهي الأسرة التي انتُزع السلطان منها، في سورية ـ فلسطين، وكانت العاصمة دمشق. وبعد الفتوح العربية خلال الفترة الأموية (٤١ ـ ١٣٢ هـ/ ٦٦١ ـ ٧٥٠م) ولعله حتى بعد منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي كانت اللغة اليونانية شائعة الاستعمال في سورية وفلسطين كأنها اللغة الوطنية لشرائح هامة من السكان المحليين، وكلغة مشتركة في التجارة والأعمال وكلغة للتعلم لرجال الدين المسيحيين وبخاصة الملكيون. وفي واقع الحال، فإنها بدلاً من أن تهمل، كانت تستخدم في أنواع جديدة من الموضوعات والأساليب الأدبية في المحيط الاجتماعي والسياسي واللاهوتي الذي كان يتبدل بسرعة[(١٤)]. وقد اتبعت الإدارة الأموية المركزية في دمشق الأساليب البيزنطية إلى درجة كبيرة، فيما كانت لغة الإدارة في دمشق اليونانية حتى إصلاحات عبد الملك (حكم ٦٥ ـ ٨٦ هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥م). وكان العديد من كبار الموظفين والكتّاب من الناطقين باليونانية إمّا لأنهم كانوا أنفسهم أغارقة (يونانيين) أو كانوا عرباً مثقفين يونانياً، وقد حفظت لنا المصادر أسماء عدد منهم، من أبرزهم سرجون ابن منصور الرومي (البيزنطي، وفي هذه المناسبة، تعني ملكياً)

---

(١٤) انظر الخلاصة والمقال المبرمج في: A. Cameron, «New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh - Eighth Centuries,» in: **Averil Cameron and Lawrence Conrad, eds.**, *The Byzantine and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, **Studies in Late Antiquity and Early Islam**; 1 (Princeton, NJ: Darwin Press, 1992), pp. 81-105.

وانظر المراجع الحديثة عن الموضوع، الهامش ١٧، ص ٨٧، ومراجع كل من كامرون وكونراد في مقدمة المجلد، الهامش ١٣، ص ١١.

الذي عمل للخلفاء الأمويين، من معاوية إلى عبد الملك، على رأس الديوان (للأمور الإدارية والمالية)[١٥]. وكان من الطبيعي أن يستخدم الأمويون في هذه المناصب أفراداً من القبائل العربية من سورية ـ فلسطين الذين كانت لهم خبرة طويلة وتدخل في متاهات القضايا البيزنطية: فالمتحدرون من بني صالح وهم المعاهدون البيزنطيون (foederati) في القرن الخامس ومن الغسانيين خلفائهم في القرن السادس ومطلع القرن السابع يظهرون بين الكتاب في الإدارة الأموية. ولعل يوحنا الدمشقي هو، في نهاية المطاف، الأشهر بين العرب الناطقين باليونانية في المجالات الأموية[١٦].

ماذا كان التوجه الثقافي لهذه الجماعات الناطقة باليونانية التي كانت تحيط بالأمويين والتي حافظت على الممارسات البيزنطية؟ وعلى وجه التخصيص ماذا كان موقفهم من العلم الإثني، أي اليوناني الكلاسيكي؟ إنه من الواضح أن الوضع الاجتماعي والديني

(١٥) انظر: أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** = *Kitab al-Fihrist*، تحرير غوستاف فلوغل، ٢ ج (ليبزيغ: فوغل، ١٨٧١ـ١٨٧٢)، ص ٢٤٢,٢٥ ـ ٢٤٢,٣٠؛ صالح أحمد العلي، «موظفو بلاد الشام في العهد الأموي،» **الأبحاث**، مج ١٩ (١٩٦٦)، ص ٦٠ ـ ٦١، و *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, p. 755a and vol. 7, p. 268a.

ويسجل **الفهرست** أن عبد الملك طلب من سرجون أن يترجم الديوان إلى العربية، إلا أن سرجون تقاعس في ذلك، فما كان من عبد الملك إلا أن كلّف سليمان ابن سعد بذلك متزعجاً من تقاعس سرجون.

(١٦) إن الصليحيين، وهم من المعاهدة مع بيزنطة في القرن الخامس كانوا من المسيحيين الأرثوذكس الذين وظفهم الأمويون في ما بعد. وأسامة بن زيد الذي قام بخدمة عدد من الخلفاء الأمويين مدعاة لاهتمام خاص. انظر: Irfan Shahid, *Byzantium and The Arabs in the Fifth Century* (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989), pp. 304 - 306 and 411, and

العلي، المصدر نفسه، ص ٦٣. ومن أجل الحصول على قائمة بكتّاب الغساسنة، انظر اللوائح الواردة عند العلي، ص ٥٢ ـ ٥٣، ٦٠ و٦٢. فالقيام بدراسة شخصية شاملة لهؤلاء الموظفين جميعاً، أمر مرغوب فيه وذو فائدة إخبارية.

في شرقي البحر المتوسط في القرنين الأول والثاني الهجريين/السابع والثامن الميلاديين كان في غاية التعقيد ولا يتقبّل تعميم القضايا بسهولة ـ يتحدث كامرون (Cameron) حتى عن أزمة في تعيين الهوية بين سكان المنطقة المحليين، بما في ذلك الجماعات الناطقة باليونانية[١٧]. فيما يعمل البحث التاريخي آنياً في سبيل إعداد الأسئلة التي يجب أن تُطرح. ومع ذلك فإنه، بالنسبة إلى الدراسة الحالية، يبدو واضحاً نسبياً بأن الثقافة الرفيعة المنتشرة، وبخاصة بين تلك الجماعات الناطقة باليونانية والتي كان الأمويون متصلين بها مباشرة، هي المسيحية الأرثوذكسية اليونانية التي كانت القسطنطينية الإمبراطورية تحتضنها. والبيروقراطية البيزنطية الدمشقية لم يكن في وسعها إلا أن تحتذي النماذج الثقافية القائمة في القسطنطينية وتعكسها، وعندها يكون يوحنا الدمشقي ممثلاً، على المستوى اللاهوتي، مثل هذه الاتجاهات في ما بين العرب الأرثوذكس. وعند حلول القرن السابع الميلادي كانت هذه الثقافة البيزنطية الرفيعة قد أصبح موقفها من العلم اليوناني الوثني يمثل اللامبالاة الفاترة، إذ إنها خلّفت وراءها دور المواجهة التي دمغت عصر آباء الكنيسة السابق. كانت الهلينيةُ العدوَّ المهزوم الذي يجب أن ينظر إليه نظرة لا مبالاة تتسم بالاحتقار، إذ إنها أصبحت ليست ذات موضوع: والمسيحية اليونانية، على نحو ما صاغتها القسطنطينية، كانت قد انصرفت يومها إلى دخيلة نفسها أو إلى من اعتبرتهم أعداء داخليين، وحاولت أن تحدّد، على درجة في غاية الدقة، فهمها الخاص للأرثوذكسية، وذلك عبر سلسلة من المجامع التي عقدت خلال القرنين السابع والثامن[١٨]. مثل هذا الموقف الانتقاصي من الهلينية كان من الممكن أن تتقبله حتى

(١٧) Cameron, «New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh - Eighth Centuries,» p. 86.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨٨ و ٩٣.

جماعات لم تكن مسيحية خلقيدونية من المسيحيين الناطقين باليونانية، الخاضعين للأمويين، مثل الغساسنة الذين كانوا من أتباع الطبيعة الواحدة (اليعاقبة) في العصور السابقة للإسلام. ولعل هذا الانقلاب التام في التوجه الذي لزم المسيحيين الناطقين باليونانية يفسر لنا الانصراف عن الأفكار والأساليب الأدبية اليونانية القديمة وإدخال أنساق جديدة من الكتابة الأدبية كانت تعكس التأملات والاهتمامات الجديدة في مجتمع مسيحي: العظات والجدل والتساؤلات والأناشيد الدينية وقصص العجائب وأخبار القديسين[١٩].

إنه من المستحيل تصور حركة ترجمة للكتب اليونانية العلمانية إلى العربية في مثل هذا الجو العقلي يمكن أن يؤيدها المسيحيون الناطقون بالعربية؛ والتي ما كانت لتقوم إلا بتشجيع شديد من ناحية الأمويين، وهذا كان مفقوداً. وبعبارة أخرى، لو لم تتولَّ الأسرة العباسية مقاليد الحكم وتنقل العاصمة إلى بغداد ما كانت لتقوم حركة ترجمة يونانية ـ عربية في دمشق.

ومع قيام الثورة العباسية وبناء بغداد وانتقال عاصمة الخلافة إلى العراق تبدّل وضع الدولة العربية، من حيث التوجّهات الثقافية، تبدلاً بلغ الغاية. ومن ثمّ، وعلى مدى بعيد عن التأثير البيزنطي في دمشق، قام في بغداد مجتمع متعدد الثقافات أساسه المزيج السكاني المختلف ديمغرافياً في العراق. وكان هذا يتألف من (أ) مسيحيين ويهود ناطقين بالآرامية الذين كانوا يشكلون أكثرية السكان المستقرين و(ب) من ناطقين بالفارسية الذين كانوا يتمركزون في المدن أصلاً و(ج) من عرب كان البعض منهم مستقرين ومسيحيين مثل سكان الحيرة على الفرات، والبعض الآخر كان بدوياً في ربوع المناطق الزراعية في شمال العراق. وقد تمركز العرب المسلمون ـ

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ١٠٥.

وهم بطبيعة الحال غير أولئك الذين استقروا في العاصمة الجديدة ـ في الشمال في المركز التجاري المَوْصِل وفي السواد إلى الجنوب في مدن الحاميات الأصلية التي أنشأوها: الكوفة والبصرة وواسِط، وقد زودت الاثنتان الأوليان منها، بدءاً من القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي وما تلا ذلك، أحد أهم المؤثرات في خلق الثقافة الجديدة في بوتقة خاصة. كان ثمة، بطبيعة الحال، جماعات إثْنِيّة تقيم في العراق وما وراءه، وبخاصة في إيران (مثل الأكراد في شمال العراق وفي جبال زَغْروس والبَلوخ في جنوب غرب إيران الخ)، لكن ليس لدينا أية روايات عن دور قاموا به في بناء القضية الخاصة التي نحن في صدد بحثها. كل من هذه الجماعات ساهمت، على نحو أو آخر في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للعاصمة الحديثة، وما يسمى الحضارة الإسلامية الكلاسيكية هو نتيجة لتخمر كل هذه العناصر المتباينة في طبيعتها والتي أنتجتها الخلفيّات والمعتقدات والممارسات والقيم المتباينة.

بالقدر الكبير الذي اضطر الأمويون فيه إلى الاعتماد على البيزنطيين المحليين والعرب المسيحيين لتسيير الإدارة، كان العباسيون الأوائل مضطرين إلى الاعتماد على الفرس والعرب المسيحيين والآراميين المحليين في إدارتهم للأمور. إن ثقافة هؤلاء الرجال الذين عملوا في خدمة العباسيين، على عكس ما كان عليه مسيحيو دمشق، كانت قد تَهَلْيَنَت، دون أن يرافقها خصومة ضد العلم اليوناني الإثني، التي كانت واضحة في الدوائر المسيحية الأرثوذكسية البيزنطية. ومن ثمّ فإن نقل العاصمة من دمشق إلى العراق الأوسط ـ أي من منطقة ناطقة باليونانية إلى منطقة لا تستعمل اليونانية فيها ـ أدى إلى نتيجة تبدو متناقضة في ظاهرها، إذ تم الحفاظ على التراث اليوناني الكلاسيكي الذي كاد البيزنطيون يمحونه.

ثالثاً: فعاليات الترجمة في فترة ما قبل العباسيين

كانت الترجمة تمارس في الشرق الأدنى منذ الألف الثالث قبل الميلاد، إذ نقلت وثائق سومرية إلى اللغة الأكّادية (الأكّدية). وعلى كل فإن مثل هذه التعميمات، على نحو جميع مظاهر الحياة الثقافية، لا يمكن أن يُضفى عليها، ولا يجوز أن يُضفى عليها، دلالة تفسيرية تتعدى الناحية الوصفية. وبالنسبة إلى الموضوع الذي نتناوله على وجه الخصوص، فإنه مع التأكد من أن ترجمة أعمال يونانية علمانية من اليونانية إلى لغات الشرق الأدنى، بما في ذلك العربية، كان أمراً قائماً قبل ظهور العباسيين، فإنه لا يجوز أن يعتبر بحد ذاته تفسيراً لحركة الترجمة العباسية التي لا يمكن تفسيرها على أنها جاءت استمراراً لممارسات كان العمل جارياً فيها. إن جميع النشاطات في الترجمة لها أسباب وأهداف معينة هي التي يجب أن تُستقصى وتُحلّل في كل حالة خاصة، ومن ثم فإنه يتعين إبراز المتميزات. ليس القصد من الأجزاء التالية أن تعيد مسح المجال ثانية[٢٠]، بل أن تستعرض النشاطات المختلفة للترجمات إلى العربية والتي تمّت قبل العباسيين، والتي تنصبّ على بحث النواحي التي تختلف بها عن حركة الترجمة العباسية، ولكنها أعدت السبيل لحركة الترجمة العباسية.

١ ـ الترجمات السريانية

إن النقطة التي يقتضي الانطلاق منها في ما يتعلق بالترجمات اليونانية ـ السريانية هي الوجهة التي اتبعتها، والوضع الذي كانت عليه لما تولّى العباسيون السلطة وتمّ انطلاق حركة الترجمة اليونانية ـ العربية. فإذا تركنا جانباً الترجمات اليونانية ـ

(٢٠) انظر البحث التفصيلي الذي يحوي بيلوغرافية شاملة وضعه إندرسّ: G. Endress, «Die Wissenschaftliche Literature,» in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, 3 vols. (Wiesbaden: Reichert, 1982 - 1992), vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Gätje (1987), pp. 407 - 416 and 418 - 420.

السريانية من الأدب المسيحي ـ التي وإن زودت الخلفية الفنية لترجمة الأعمال العلمانية، فإنها كانت تستجيب إلى جملة من حاجات المسيحيين الناطقين بالسريانية ومتطلباتهم المختلفة ـ فالهلينية المُتَكَلِّفة بدأ ظهورها في اللغة السريانية، في أعمال سرجيوس الراشعينا [الراشعيني] (Sergius of Rēšʿaynā) المتوفى سنة ٥٣٦م ـ الذي كان كاهناً وطبيباً ومترجماً. كان سرجيوس قد تلقى علمه في الإسكندرية في مدرسة أمّونيوس (Ammonius) وقد وضع مخططاً لما كان ينوي أن يقوم به في كتاب وجّهه إلى ثيودوروس (Theodorus) الذي كان تلميذاً له وزميلاً في الخدمة الكنسية إذ كان أسقفاً لكَرْخ جُدّان الواقعة على دجلة، إذ كان يعتزم أن يكتب حول جميع نواحي فلسفة أرسطو في عدد من الكتب بدءاً بالمنطق، الأداة التي لا يُستغنى عنها والتي هي أساس العلم كله. وبهذه المناسبة فإن هوغونّار ـ روش (Hugonnard-Roche) قد رسم له مقارنة جد مناسبة مع بويثيوس (Boethius) الذي كان معاصراً له، وكان ينوي أن يقوم بمثل عمله في الغرب الناطق باللاتينية، وهو الذي فكر بمشروع أبعد غاية، إذ كان يقضي ترجمة جميع أعمال أفلاطون وأرسطو إلى اللاتينية مع تفسيرها[٢١]. والذي انتهى إليه الأمر أن أياً من

---

(٢١) من أجل تفهم سرجيوس الراشعيني، انظر البحوث الأساسية التي قام بها هنري هوغونار ـ روش في: Henri Hugonnard - Roche, «Aux origines de l'exégès orientable de la logique d'Aristote: Sergius de Rasaina (†536), médicin et philosophe,» *Journal Asiatique*, vol. 277 (1989), pp. 1-17.

حيث يقيم مقارنة مع بويثيوس في ص ١٢. وانظر أيضاً: Henri Hugonnard - Roche, «Note sur Sergius de Rasaina, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote,» dans: Gerhard Endress and Remke Kruk, eds., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences: Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday*, CNWS Publications; vol. 50 (Leiden: Research School CNWS, 1997), pp. 121-143.

إنه يعين على وجه الدقة الشخص المقصود في أعمال سرجيوس في الهامش =

هذين المشروعين لم يقيض له النجاح. فسرجيوس وخلفاؤه اقتصر عملهم، في ما بعد، على ترجمة الكتب الأولى القليلة من كتاب الأورغانون فحسب، أما بويثيوس فلم يكن له خلفاء مباشرون. إن أكثر الأعمال التي تتناول نقل المعرفة اليونانية إلى العربية تسودها فكرة خاطئة واسعة الانتشار هي أن هذا العمل إنما تمّ على أساس الترجمات السريانية السابق وجودها، بمعنى أن العمل في دراسة الكلاسيكيات اليونانية واختيار الصالح منها وترجمته إلى لغة ساميّة قد تمّ في المدارس السريانية، وأن كل ما كان يحتاجه ناقلها إلى صيغ عربية هو أن يقوم بعمل ميكانيكي يتم فيه نقل الترجمات السريانية إلى لغة سامية شقيقة تحت رعاية نخبة عربية[٢٢].

إن هذا بعيد عن الصحة إلى درجة كبيرة. فقبل العباسيين

= ١٣، ص ١٢٤ (حيث ترد الإشارة إلى رسالة حنين التي تضع بين أيدينا التعريف الأصلي، يجب أن تكون الإشارة إلى ص ٨٠ لا ٨١ من النص العربي من الرسالة). أما بالنسبة إلى المستوى الثقافي وأهمية عمل سرجيوس، انظر: Brock, «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning,» p. 21.

(٢٢) على سبيل المثال، P. Kunitschz, «Zur Problematik und Interpretation der Arabiselen Ubersetzungen Antiker Texte,» *Oriens,* vols. 25-26 (1976), pp. 119 and 122.

وذلك على أساس دراسات قام بها من قبل م. ميرهوف و ر. والتزر. هذا الخطأ تسرب إلى أعمال غير المتخصصين مثل Paul Lemerle في: Paul Lemerle, *Le Premier humanisme byzantin; notes et remarques sur enseignement et culture à byzance des origines au Xe siècle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971), وترجمة معاد النظر فيها قام بها H. Lindsay and A. Moffat, *Byzantine Humanism. The First Phase*, Byzantina Australensia; 3 (Carbarra: Australian Association for Byzantine Studies, 1986).

وحتى وقت ظهور الترجمة المعاد النظر فيها سنة ١٩٨٦، كان لومرل (Lemerle) يصر على «أن الإسلام كان يعرف، أساساً تلك النواحي من الهلينية التي عرفها السوريون واحتفظ بهذه المعرفة، [وأحسب أنه كان يعني، المسيحيين الناطقين بالسريانية عبر الشرق الأدنى كله وليس سكان سورية التاريخية] واحتفظ بها» (ص ٢٧ وهامش ١٧ من الترجمة الإنكليزية). مثل هذه القراءة الخاطئة للتاريخ كان لها آثار جدية للبحث الذي أجراه حول موضوعه الأصلي، على ما بُحث في الفصل السابع.

كانت الأعمال العلمانية التي نقلت إلى السريانية قليلة: ففضلاً عن الأدب الإيساغوغي والمنطقي (الايساغوغي لبورفيريوس Porphyry's Eisagoge) والكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون كان ثمة أصلاً طب وبعض الفلك والتنجيم والفلسفة العامة؛ إن القسم الأعظم من الكتب اليونانية العلمية والفلسفية نقلت إلى السريانية على أن ذلك كان ناحية من حركة الترجمة العباسية خلال القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي[٢٣].

إنه مدعاة للتأمل، في هذه المناسبة، أن ننعم النظر في ما انتهى إليه المشروعان اللذان تصورهما كل من سرجيوس الراشَعَيْني (ابن راشعينا) وبويثيوس، على ما مرّ بنا، ونقارن بين إخفاقهما النسبي وبين المشروع الذي قام به الفلاسفة العرب ونجاحه الأخّاذ. يبدو من المؤكد أن الفرق يعود إلى حقيقة واقعية هي أن الأولين، على العكس من العلماء والفلاسفة العرب الذين وجدوا في الفترة العباسية المبكّرة، كانوا يعملون دون دعم اجتماعي وسياسي وعلمي تخلقه بيئة تتطلب مثل هذا العمل. لقد أضاف المسيحيون الناطقون بالسريانية الكثير من المهارة التقنية التي لا يستغنى عنها لحركة الترجمة اليونانية ـ العربية، لكن المبادرة والإرشاد العلمي وإدارة الحركة زوّدها به الوضع الذي خلقه المجتمع العباسي المبكّر.

---

(٢٣) إن نوعاً من التأمل الفكري في هذه القضية يوضحه تقرير لبروك في: Brock, Ibid., p. 25.

إن ما ترجم إلى السريانية من الأدب اليوناني العلماني أقل مما نقل، مثلاً، إلى الأرمنية. من أجل الحصول على تفاصيل حول الأعمال المترجمة، انظر: R. Duval, *La Literature syriaque* (Paris: J. Gabald, 1907), pp. 246 - 258.

وللأدب الايساغوغي والمنطقي وللفلسفة العامة، انظر: ص ٢٥٨ ـ ٢٦٧ من المصدر نفسه، وص ٢٦٩ ـ ٢٨٤ للأدب العلمي. انظر أيضاً ما يقابل ذلك في: Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literature: Mitausschluss der Christlich - Palatinensischen Texte*.

وانظر أيضاً مجموعة المقالات التي وضعها: Sebastian Brock, Syriac Perspectives on Late Antiquity, Variorum Reprint; CS199 (London: Variorum Reprints, 1984); Hugonnard - Roche, «Note sur Sergius de Rasaina, traducteur =

٢ ـ الترجمة من اليونانية إلى العربية

بعد الفتوح العربية الأولى لسورية وفلسطين ومصر وانتقال الحكّام ورجال القبائل من العرب إلى المناطق التي يستعمل سكانها اللغة اليونانية، أصبحت الترجمة من اليونانية إلى العربية، خلال الفترة الأموية، أمراً لا مندوحة عنه في حالتي الدوائر الحكومية والحياة اليومية. وقد اقتضت الضرورة، من أجل الحفاظ على استمرار الأمور، أن يحتفظ الأمويون الأوائل بالموظفين الناطقين باليونانية وباللغة اليونانية في إدارة الدولة في دمشق. وعلى ما يروي ابن النديم[٢٤] فإن الديوان، وهو الجهاز الإداري للدولة، لم ينقل إلى العربية إلا في أيام عبد الملك أو في أيام ابنه هشام (حكما ٦٥ ـ ٨٦ هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥م و ١٠٥ ـ ١٢٥ هـ/ ٧٢٤ ـ ٧٤٣م)، وقد تم ذلك على يد بعض موظفي الأمويين الذين يرد بينهم اسم سرجون بن منصور الرومي (وقد مرّ ذكره في ثانياً) وابنه منصور. ومما يمت بصلة إلى حاجات النخبة الحاكمة في أيام الأمويين، الترجمة التي رعاها هشام وتمّت على يد كاتبه سالم أبي العَلاء لكتاب من أدب مرآة الأمراء، على نحو رسائل تبادلها أرسطو والاسكندر الكبير[٢٥].

إن التواصل الاجتماعي والتجاري في حياة الناس الخاصة في

du grec en syriaque et commentateur d'Aristote»; A. O. Whipple, «Role of the Nestorians as the Connecting Link between Greek and Arabic Medicine,» *Annals of Medical History*, vol. 8, n.s. (1936), pp. 313-323; G. Klinge, «Die Bedeutung der Syrischen Theologen als Vermittler der Griechischen Philosophie au den Islam,» *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 58 (1993), pp. 346-386, et G. Troupeau, «Le Role des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec,» *Arabica*, vol. 38 (1991), pp. 1-10.

(٢٤) انظر: ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٤٢,٢٥ ـ ٢٤٢,٣٠.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٧,٣٠، و M. Grignaschi, «Le Roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sālim Abu-l-Alā',» *Le Muséon*, vol. 80 (1967), p. 223.

سورية ـ فلسطين ومصر اللتين ظلتا تحفلان باستعمال مكثف للغة اليونانية حتى بعد نهاية عصر الأمويين بزمن طويل، أدّى إلى أن أصبحت الترجمة حقيقة يومية. وتؤكد البرديات الثنائية اللغة ـ العربية واليونانية ـ وهي صكوك وعقود ـ ذلك بالنسبة إلى مصر في القرنين الأول والثاني الهجريين/السابع والثامن الميلاديين؛ ومما لا شك فيه أن هذا الاستعمال كان شائعاً. وبسبب من وجود العديد من المتكلمين باليونانية في تلك المناطق أيضاً، كان التوصل إلى الترجمة من اليونانية أمراً سهل المنال على أساس المستوى الفردي، سواء أكان الراغب في ذلك عالماً أم سوى ذلك. ويروي المؤرخ حمزة الأصفهاني (ت بعد ٣٥٠ هـ/ ٩٦١م) أنه، حتى في زمن متأخر، القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، عندما «كان يحتاج معلومات عن التاريخ اليوناني ـ الروماني، كان يطلب من يوناني متقدم في السن، كان قد وقع في الأسر وكان يعمل في الخدمة، أن يترجم له كتاباً يونانياً ترجمة شفوية. وقد كان هذا يُنجز بمساعدة يُمْن (Yumn)، ابن اليوناني نفسه، الذي كان يجيد اللغة العربية»[٢٦]. إن هذه الرواية تؤكد أن الترجمة الشفوية التي كان يقوم بها الأفراد من أي لغة مهما كانت اللغة، كانت أمراً واقعياً داخل منطقة السيادة الإسلامية وأنها، على ما يبدو، كانت منتشرة انتشاراً واسعاً.

على أنه يبدو أن ترجمة الكتب العلمية لم تتم في أيام الأمويين. إنه من المحتمل أن تكون الحاجة قد دعت إلى ترجمة كُنّاش أهْرون[٢٧] على يد ماسَرْجَوَيه[٢٨] إما لمروان بن الحكم (حكم ٦٤ ـ ٦٥ هـ/ ٦٨٤ ـ ٦٨٥م) على ما يُزعم، أو لعمر بن

---

(٢٦) Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd rev. ed. (Leiden: E. J. Brill, 1968), note 1, p. 74.

(٢٧) *The Encyclopaedia of Islam*, Supplement, p. 52.

(٢٨) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٦٤٠ ـ ٦٤١.

عبد العزيز (حكم ٩٩ ـ ١٠١ هـ/٧١٧ ـ ٧٢٠م) مع أن مصادر هذه المسألة لا يعتمد عليها اعتماداً كلياً. وعلى كل فإن المثل الكبير الآخر عن ترجمة مادة علمية في الفترة السابقة للعباسيين هو ما روي عن ترجمة كتب في الكيمياء والتنجيم وسوى ذلك من العلوم إلى العربية، للأمير الأموي خالد بن يزيد (ت بعد ٨٥ هـ/ ٧٠٤م)، وقد أثبت البحث أن هذا كان أمراً اختلق في ما بعد[٢٩].

إن جماع هذه النشاطات في الترجمة اليونانية ـ العربية في العصر الأموي إنما هي أمثلة على أعمال مجازفة وعشوائية تلبية لحاجات الزمن التي نشأت عن حكم العرب لشعوب غير عربية. إن القسم الكبير مما ترجم ـ وهي: وثائق إدارية وبيروقراطية وسياسية وتجارية ـ تمت ترجمته لأسباب تتعلق بتيسير الأمور والحاجة إلى التواصل بين الحكام الجدد والشعوب المتعددة اللغات الخاضعة لهم. وحتى المواد التي يمكن اعتبارها ثقافية، وحتى المراسلة المزعومة بين الإسكندر وأرسطو كان لها هدف عسكري أو إداري مباشر، ومن ثم فقد جاءت مثلاً على نشاطات في الترجمة شخصية ودون تنسيق. يبدو أن الاهتمام العلمي المقصود والمخطط له لترجمة الأعمال اليونانية (والأعمال السريانية التي جاءت بوحي من اليونانية) إلى العربية لم يكن له حضور في الفترة الأموية. وفي عهد الخلفاء العباسيين الأول فقط أتيح لحركة ترجمة مقصودة أن تنطلق وهي التي كان لها نتائج تاريخية واجتماعية وثقافية بعيدة الأثر.

٣ ـ المصادر السنسكريتية

إن المادة العلمية الهندية في حقول الفلك والتنجيم والرياضيات والطّب مرّت إلى اللغة العربية في غالب الحالات عبر وساطة اللغة الفارسية (الفهلوية)، وعلى هذا النحو يجب أن تعتبر

(٢٩) انظر: M. Ullmann, «Ḫalid Ibn Yazid und die Alchemie: Eine Legende,» *Der Islam*, vol. 55 (1978), pp. 181-218.

في إطار حركة الترجمة[٣٠]. ويبدو أنه لم تتم ترجمات مباشرة من اللغة السنسكريتية، أو، إذا كان ذلك قد تم، فقد اقتصر على نصوص فلكية وكان بعضها قد تُرجم، على ما يرى بِنْغْري، في السند وأفغانستان في الفترة السابقة للعباسيين[٣١].

ولا ريب في أن الترجمات من السنسكريتية كانت كبيرة الأهمية بالنسبة إلى تطور الفلك في أيام الخلافة العباسية المبكرة. فضلاً عن ذلك فإن ترجمة بعض هذه النصوص الفلكية إلى العربية في الفترة السابقة للعباسيين، كانت هامة من حيث إنها تسبّبت في وجود عدد كاف من علماء عالميين، على نحو ما أشرت إليهم (الفصل الأول/أولاً)، الذين أُفيد من مواهبهم للقيام بخدمة حركة الترجمة التي أطلق العباسيون الأوائل عنانها[٣٢].

٤ ـ الترجمات الفارسية

إن الترجمات من اليونانية إلى الفهلوية، أي الفارسية المتوسطة التي استعملها الساسانيون، ومن ثم من الفهلوية إلى العربية، كانت عاملاً أساسياً، ولو أنه لم ينل غالباً حقه من الاهتمام، لا من حيث نسبته إلى الترجمة اليونانية ـ العربية العباسية فحسب، بل من حيث ارتباطه بالأدب والثقافة العربيين على نحو عام. إن هذه الترجمات ذات سمات مختلفة، وقد نتج قيامها عن

---

(٣٠) انظر المناقشات في: Sergin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 3, pp. 187-202, vol. 5, pp. 191-202, vol. 6, pp. 116-121 and vol. 7, pp. 89-97, and Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Handbuch der Orientalistik. 1. Abt: Der Nahe und der Mittlere Osten; Ergänzungsband 6, Abschnitt 1 (Leiden: E. J. Brill, 1970), pp. 103-107.

(٣١) انظر: D. Pingree: «Astronomy and Astrology in India and Iran,» *Isis*, vol. 54 (1963), pp. 229-246 and 242-243, and «The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy,» p. 37.

(٣٢) G. Endress, «Die Muslime mit Ihrem Vordringen Nach Osten Kontakte mit Einer Wissenschaftstradition Fanden, die Weit Stätker als die Schulen der Sassanidischen Hauptstädte vom Austausch mit Indien Geprägt War,» in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 2: *Literaturwissenschaft*, p. 415.

أحوال وبواعث تاريخية متباينة؛ فلا يمكن أن تصنف كلها مجتمعة في دفعة واحدة[٣٣]. إنه يحتم علينا أن نتفحص الفروق في ما بينها، ونفرد تلك التي تكون خصائصها أكثر ارتباطاً بموضوعنا.

ثمة، قبل كل شيء، ترجمات إلى الفِهلوية لأعمال علمية، ومن المحتمل أن تكون ثمة أعمال فلسفية، قد تمت في الفترة السابقة للإسلام. ولعل اهتمام الساسانيين بالمعرفة اليونانية يعود الباعث عليه، ولو جزئياً، أيديولوجية زرواسترية كانت ترى أن المعرفة جمعاء تعود جذورها إلى الـ أفستا *(Avesta)* وهو كتاب الزرواسترية المقدس، وربما كان هذا هو الإطار الأفضل لفهم النشاطات في الترجمة التي بلغت الذروة في أيام كسرى الأول أنوشِروان (حكم ٥٣١ ـ ٥٧٨م) (انظر الفصل الثاني). إن قصة استقبال أنوشِروان للفلاسفة اليونان الذين فرّوا إليه بسبب الموقف المتعصب الذي مارسه يوستنيان معهم معروفة ولا حاجة إلى ترديدها. فيما يشير أغاثياس (Agathias) مؤرخ حكم يوستينيان أيضاً إلى الترجمات التي عهد إليه أنوشِروان بها[٣٤]. وقد أكّد البحث العلمي الحديث هذه الدعاوى بالنسبة إلى بعض الحقول مثل التنجيم[٣٥] والزراعة[٣٦]، أما مدى ما تدين به المواد الفِهلوية في

---

(٣٣) إن نظرة سريعة على هذه التوجمات ولما نقل قاموسياً من الفهلوية إلى العربية قام بدرسها: P. Kunitzsch, «Über das Frühstadium der Arabischen Aneignung Antiken Gutes,» *Saeculum*, vol. 26 (1975), pp. 273-282.

وقد درسها درساً وافياً لأهميتها.

(٣٤) انظر: D. Agathias, *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque*, edited by Rodolfus Keydell, Corpus Fontium Historiae Byzantinae; v. 2 (Berolini: W. de Gruyter, 1967), p. 77, and J. F. Duneau, «Quelques aspects de la pénétration de l'hellénisme dans l'empire perse sassanide (IVe - VIIe siècles),» dans: Pierre Gallais et Yves Jean Riou, eds., *Mélanges offerts à René Crozet... à l'occasion* de son 70e anniversaire, par ses amis, ses collègues, ses élèves..., 2 tomes (Poitiers: Société d'études médiévales, 1966), tome 1, pp. 13-22.

(٣٥) Sezgin, *Geschichete des Arabischen Schrifttums*, vol. 7, pp. 68-88.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١٧-٣١٨.

حقول أخرى إلى مصادر يونانية، فإن الأمر لا يزال بحاجة إلى البتّ فيه[٣٧]. ولكن في ما يخص الفلسفة فإننا نعرف أن بولس الفارسي (Paul the Persian) أهدى أعمالاً في المنطق إلى كسرى الأول أنوشِروان[٣٨]. إلى هذا فإن أحد الفلاسفة اليونان الذين زاروا أنوشِروان، وهو بريسيانوس ليدُس (Priscianus Lydus) وضع كتاباً استجابة لأسئلته الفلسفية عن عدد من القضايا في الطبيعة على ما قال به أرسطو، ونظرية النفس والظواهر الجوية (المترولوجيا) وعلم الحياة[٣٩]. ويبدو الاهتمام ذاته في الطبيعة، وما إليها من موضوعات، على ما رآه أرسطو واضحاً في الكتاب الزرواستري المسمى دينكرد *(Dēnkard)* الذي تم تأليفه أثناء حكمه (انظر النص في الفصل الثاني)، ولو أننا لا ندري ما إذا كانت النصوص اليونانية بالذات قد ترجمت إلى الفهلوية. ولا تبدو أهمية هذه الترجمات الفهلوية في الوساطة التي يسرتها بين الأصول اليونانية والترجمات العربية اللاحقة، بقدر ما كان عليه الأمر في أنها كانت نتيجة ثقافة محدّدة في الترجمة، وهي التي استمرّت خلال الفترة العباسية المبكرة على ما سيبحث في الفصل الثاني.

---

(٣٧) انظر المقال الرائد الذي وضعه: C. A. Nallino, «Trace di Opera Greche Giunte Agli Arabi per Trafilda Pehlevica,» dans: Edward Granville Browne, *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*, edited by T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922), pp. 345-363, Reprinted in: Maria Nallino, ed., *Raccolta di Scritti editi e inediti* (Rome: Instituto per l'Oriente, 1948), vol. 6, pp. 285-303.

ومن أجل المصادر الفهلوية في حقول أخرى، انظر للفلك: Sezgin, Ibid., vol. 6, p. 115,

ج ٥، ص ٢٠٣-٢١٤ للرياضيات، و ج ٤، ص ١٧٢-١٨٦ للطب من المصدر نفسه.

(٣٨) D. Gutas, «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baghdad,» *Der Islam*, vol. 60 (1983), pp. 238-239.

(٣٩) انظر: Duneau, «Quelques aspects de la pénétration de l'hellénisme dans l'empire perse sassanide (IVe - VIIe siècles),» p. 20.

كان من الطبيعي بعد الفتح العربي لفارس، أن يُؤمّل في القيام بترجمات من الفارسية إلى العربية، على نحو ما حدث في حالة اليونانية. وفي واقع الحال فإن بعض الترجمات المبكرة من الفهلوية ساهمت بالقدر نفسه في تيسير العمل الإداري كتلك التي نُقلت عن اليونانية. وعلى نحو ما قام به موظفو الدولة في سورية وفلسطين، في الفترة الأموية، من ترجمة الجهاز الإداري من اليونانية إلى العربية، فإن نظراءهم في المناطق الشرقية من الدولة الإسلامية قاموا بالعمل نفسه بالنسبة إلى الفهلوية(٤٠).

وثمة ترجمات أخرى من الفهلوية تعود إلى ما قبل العباسيين، لها طابع أدبي أو تاريخي نالت القسم الأكبر من العناية في البحث(٤١). وقد خلق تعرّب الدولة المتنامي وانتشار الإسلام بين السكان الناطقين بالفارسية أيضاً رغبة لترجمات للمصادر الفهلوية الأدبية والتاريخية. إن البواعث الدقيقة لهذه الفعالية بين الفئات المختلفة بحاجة بعد إلى درس دقيق، ولو أننا نقع على مثل هذه الرغبة عند فئة من أرفع الحماة المسلمين الذين عمل في خدمتهم رجال من مثل ابن المقفّع. ويورد المسعودي، على

(٤٠) يخبرنا ابن النديم في (الفهرست، ص ٢٤٢,١٢ وما بعدها) عن هذه الترجمات على نحو ما يرويه عن الترجمات اليونانية. وقد توفر على درس هذا الموضوع، M. Sperling, «From Persian to Arabic,» *The American Journal of Semitic Languages and Literature*, vol. 56 (1939), pp. 175-224 and 325-336; vol. 57 (1940), pp. 302-305.

(٤١) من أجل مراجعة مختصرة لكنها ليست شاملة، انظر: C. E. Bosworth, «The Persian Impact on Arabic Literature,» in: A. F. L. Beeston [et al.], eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), pp. 483-496.

ومن أجل الحصول على تقرير للعمق والإحاطة للترجمة من الفهلوية، وكذلك من أجل مدى اختفاء آثارها في الأدب العربي، انظر الدراسة لأحد كبار ممثلي هذه الترجمات، M. Zakeri, «Ali Ibn Ubaidah al Raihani. A Forgotten Belleterist (adib) and Pahlavi Translator,» *Oriens*, vol. 34 (1994), pp. 76-102 and 89 ff.

سبيل المثال، كتاباً في التاريخ للأباطرة الساسانيين وسياستهم قد ترجم إلى العربية للخليفة الأموي هشام بن عبد الملك في سنة ١١٣هـ/ ٧٣١م[٤٢].

وثمة مجموعة من النصوص، التي تختلف عن المجموعتين الاثنتين السابق ذكرهما، تعنينا على نحو مباشر. إنها تختلف لأن رعاتها جاؤوا من جماعات أو أفراد من الفرس الذين كان لهم برنامج اجتماعي وأيديولوجي، وكان ظهورهم أثناء الثورة العباسية (١٠٢ ـ ١٣٧ هـ/ ٧٢٠ ـ ٧٥٤م) على وجه الدقة، ومن ثم فإنها [مجموعة النصوص] تختلف، بما لا يقبل الشك، عن سواها من الترجمات الفارسية ـ العربية التي كان الباعث عليها اهتمامات ثقافية أو متطلبات إدارية. إن هذه النصوص، التي يمكن أن تعدّ ناقلة لأيديولوجية زرواسترية ساسانية، وعلى هذا فإنها تحسب إلى جانب الصنف نفسه المترجم من اليونانية إلى الفهلوية في العهد الساساني، وكانت أصلاً ذات طبيعة تنجيمية، وكانت تعنى، على نحو خاص، بالتنجيم السياسي أو التاريخ التنجيمي. وهذه الترجمات تبدو وكأنها موجهة إلى كلا الفريقين: فرس معرّبين، الذين كانت المعرفة بالفهلوية تضاءلت في ما بينهم على نحو سريع بعد الفتوح الإسلامية لفارس في أواسط القرن الأول الهجري/السابع الميلادي، وإلى العرب الذين تمثلوا الطابع الفارسي. وتبدو هذه الترجمات كأنها ذات صلة بالدعوة العباسية في طورها الأوّلي وأنها قامت بدور أساسي في الحملات الدعائية لتلك الجماعات التي كانت تحكمها الرغبة في العودة إلى الماضي الساساني. ويبدو أثرها على أوضح ما يكون في حكم المنصور (حكم ١٣٦ ـ ١٥٨ هـ/ ٧٥٤ ـ ٧٧٥م) الذي هو موضوع الفصل التالي.

(٤٢) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، تحقيق ميخائيل جان دوغويه (لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٣)، ص ١٠٦.

الفصل الثاني

المنصور:
الأيديولوجية الإمبراطورية العباسية
المبكّرة وحركة الترجمة

مقدمة

إن السياسات التي اتبعها الخلفاء العباسيون الأوائل، ولا سيما المنصور (حكم ١٣٦ ـ ١٥٨ هـ/ ٧٥٤ ـ ٧٧٥م) وابنه المهدي (حكم ١٥٨ ـ ١٦٩ هـ/ ٧٧٥ ـ ٧٨٥م)، لها أهمية بالغة في البحث عن جذور حركة الترجمة اليونانية ـ العربية. فهما اللذان اختطّا لها سبيلها السويّ، إذ لم يكن للنشاطات المختلفة في الترجمة، أيام الأمويين الذين سبقوهم (على ما جاء في الفصل الأول)، هذا الدور الاجتماعي البارز الذي قامت به الحركة التي دفع العباسيون بها في هذه الوجهة. وفي محاولة نقوم بها لفهم الباعث لهم على ذلك، نرى أنه من الضرورة بمكان أن نتفحص الدور الذي كان للأيديولوجية الإمبراطورية للإدارة العباسية المبكرة، أو، على وجه أدعى إلى الدقة، الدور الذي قام به العامل الساساني الزرواستري في تكوين هذه الأيديولوجية.

إنه من المفروض أن يتذكر المرء أن تولي الأسرة العباسية

السلطة جاء نتيجة حرب أهلية بين فئات متنافسة من أسرة النبي ﷺ، وهو الأمر الذي يُشار إليه عادة باسم الثورة العباسية. ومن الواضح أن المهمة التي واجهها الحكام العباسيون الأُوَل، والتي تولى أمرها المنصور بفعالية، كانت مزدوجة الغاية في محاولة التوفيق لا بين الفرقاء المتنافسين فحسب، بل حتى بين الفئات ذات المطامح المتباينة التي ساهمت في الثورة تأييداً للدعوة العباسية، ولكل منها غاية خاصة ترمي إليها. وكان من الضروري أن يتم هذا التوفيق على كلا المستويين السياسي والأيديولوجي. إن البحث التاريخي الهام الذي تمّ القيام به عن الثورة العباسية قد أظهر، إلى درجة مقنعة، أن النجاح الذي أحرزه المنصور وخلفاؤه في الحفاظ على وحدة الدولة الجديدة كان يرتكز على مقدرتهم على خلق تحالفات سياسية مع الفئات الحزبية الكبرى وإلى إقناعها أن مصلحتها تعتمد على ديمومة الدولة العباسية، وأن العناصر التي نعتت بالهامشية أو المتطرّفة لا علاقة لها بالوضع السياسي، وأنها أيديولوجياً موضع خزي[1]. على أنه، إلى جانب هذه التسوية السياسية، كان على المنصور وخلفائه أن «يُشَرْعِنوا» الأسرة العباسية في أعين الأحزاب المختلفة، ومن ثم فقد ترتب عليهم أن يتخذوا جانب الحذر في استرضاءاتهم السياسية. وفي هذه الحالة فإن الفئة التي كان الأمر يتطلب استرضاءها على خير وجه هي تلك التي كانت نتيجة التحالف الذي كان العون الأكبر في إيصال العباسيين إلى السلطة، وهو الذي يطلق عليه الحزب «الفارسي». وكان هذا يشمل أساساً القبائل العربية التي كانت قد انتقلت إلى خُراسان مع الفتوح المبكرة والذين انتهى الأمر بهم إلى نوع من التماثل مع السكان المحليين والعرب المتفريسين والآراميين الذين عاشوا في

---

(١) لفهم هذه التطورات بعد الثورة العباسية، انظر: Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate. A Political History* (London: Croomhelm, 1981), pp. 73 ff.

الامبراطورية الساسانية قبل الإسلام، والفرس الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام، وثمة الفرس الزرواستريون ـ الذين كانوا في أيام المنصور غالبية الفرس، الذين أرغموا في نهاية المطاف على أن يقبلوا بأن الفتوح العربية لا عودة عنها.

اتضح الآن على نحو متزايد أن السبيل الذي لجأ إليه الخلفاء العباسيون الأوائل لـ «شَرْعَنَة» حكم سلالتهم في أعين جميع الأحزاب في دولتهم كان عن طريق توسيع أيديولوجيتهم الإمبراطورية بحيث تشمل هموم الفريق الفارسي. وقد تمّ هذا عن سبيل نشر الرأي القائل بأن الأسرة العباسية فضلاً عن أنها متحدّرة من الأسرة النبوية، ومن ثم فهي ترضي متطلبات المسلمين، السنيين منهم والشيعيين على السواء، فهي في الوقت ذاته خليفة الأسر الإمبراطورية في العراق وإيران من البابليين إلى الساسانيين، وهم أسلافها الأقربون. وعلى هذا الأساس تمكن العباسيون من دمج الثقافة التي كانت سائدة في البلاد الواقعة شرقي العراق، مع المجرى الرئيسي للثقافة العباسية. كان المنصور هو مهندس هذه السياسة.

أولاً: المنصور وجذور حركة الترجمة اليونانية ـ العربية

إن المنصور باني بغداد والخليفة العباسي الثاني والمؤسس الحقيقي للدولة العباسية والمخطط لسياساتها التي ضمنت لها عمراً مديداً، يعزو إليه المؤلفون العرب، على نحو عام، أنه هو الذي بدأت حركة الترجمة على يديه وأنه هو الذي رعاها. هذه الحقيقة لا تلقى قبولاً عاماً في الأدبيات الثانوية (إذ إن المأمون هو الذي يحتل مركز الصدارة في هذا الأمر) لكنها لا تقبل الجدل.

بداءة عندنا شهادة واضحة زوّدنا بها مؤرخان مستقلان وهما

من بين مصادرنا الأولية للثقافة العباسيّة المبكّرة. أولهما المؤرخ المسعودي (ت ٣٤٦ هـ/٩٥٦م) الذي ينقل إلينا حديثاً جرى بين رجل متحدّر من صلب المنصور وهو الخليفة القاهر (حكم ٣٢٠ ـ ٣٢٢ هـ/ ٩٣٢ ـ ٩٣٤م) ومؤرخ معين أو راوٍ للحديث (الأخباري) يدعى محمد بن علي العبدي الخُراساني الأخباري. وجاء في مقدمة للحديث الكامل الذي طلب القاهر فيه خبراً صريحاً عن أسلافه مع الوعد بأن ذلك لن يؤدي به إلى حنق الخليفة، وشدد على أن الأخباري لن يصيبه أي عقاب فيما لو روى عن الخلفاء العباسيين السابقين أحداثاً قد تعوزها الحشمة أو قد تتنافى مع اللياقة[٢]. ويستمر الأخباري في روايته فيقول عن المنصور ما يلي:

«كان أول خليفة قرّب المنجمين وعمل بأحكام النجوم، وكان معه نَوْبَخْت المجوسي المنجّم، وأسلم على يديه، وهو أبو هؤلاء النَوْبَختِية، وإبراهيم الفَزاري المنجّم صاحب القصيدة في النجوم وغير ذلك من علوم النجوم وهيآت الفلك[٣]، وعلي بن عيسى الأُسْطُرلابيّ المنجّم[٤]؛ وكان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة العجمية إلى العربية، منها كتاب كليلة ودمنة وكتاب السِّنْدهَنْد[٥]،

---

(٢) للأخباري، انظر: Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd rev. ed. (Leiden: E. J. Brill, 1968), pp. 58-59.

لقد عاش في ٣٣٣ هـ/ ٩٤٥م، وذلك بحسب: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق شارل بلا (بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦ ـ ١٩٧٩)، الفقرة ٣٤٥٨، والمقدمة في الفقرة ٣٤٤٤.

(٣) Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 6, pp. 122-124.

والأجزاء المتبقية تمّ جمعها وترجمتها إلى الإنكليزية في: D. Pingree, «The Fragments of the Works of al-Fazari,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 29 (1970).

(٤) انظر: Sezgin, Ibid., vol. 6, pp. 143-144, and F. Rosenthal, «Al-Asturlābi and as-Samaw'al on Scientific Progress,» *Osiris*, vol. 9 (1950), p. 563.

(٥) ترجمة ابن المقفّع (ت ١٣٩هـ/٨٥٨م) والفزاري.

وترجمت له كتب أرسطو من المنطقيات وغيرها، وتُرجم له كتاب **المجسطي** لبَطْلميوس وكتاب إقليدس وكتاب الأرثماطيقي [نيقوماخوس الجيرازالي] (Nicomachus of Gerasa)[٦] وسائر الكتب القديمة من اليونانية والرومية والفهلوية والفارسية والسريانية، وأُخرجت إلى الناس، فنظروا فيها وتعلّقوا إلى علمها»[٧].

والرواية الثانية أوردها المؤرخ الأندلسي صاعد (ت ٤٦٣ هـ/ ١٠٧٠م)، فإنه بعد أن أشار إلى منجزات الأمم القديمة في مختلف العلوم يتحدث عن تطورها عند العرب:

«وكانت العرب في صدر الإسلام لا تعنى بشيء من العلم إلا في لغتها ومعرفة أحكام شريعتها حاشا صناعة الطب، فإنها كانت موجودة عند أفراد من العرب غير منكرة عند جماهيرهم لحاجة الناس طراً إليها، ولما كان عندهم من الأثر عن النبي ﷺ في الحث عليها حيث يقول: يا عباد الله تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء، إلا واحداً هو الهرم.

«فكان من الأطباء على عهد النبي ﷺ من العرب الحرث بن كلَده الثقفي، كان قد تعلم الطب بفارس واليمن وكان يضرب العود، وبقي إلى أيام معاوية بن أبي سفيان. وكان منهم ابن أبي رَمْثة التميمي وهو الذي قال: رأيت بين كتفي النبي ﷺ خاتم النبوة فقلت له: إني طبيب دعني أعالجه. فقال: أنت رفيق والطبيب الله. وكان منهم ابن الحبر وهو الكناني طبيب ماهر كان في أيام عمر بن

---

(٦) وهذه الترجمة القديمة من السريانية التي قام بها حبيب بن بهريز لطاهر بن الحسين ذي اليمينين.

(٧) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الفقرة ٣٤٤٦.

عبد العزيز، وكان يبعث إليه بمائه إذا مرض. وكان منهم خالد ابن يزيد بن معاوية بن أبي سُفيان، كان بصيراً بالطب والكيمياء، وله في الكيمياء رسائل وأشعار بارعة دالة على معرفته وبراعته فيها»[٨].

فضلاً عن هذين المصدرين ثمة إشارات جانبية متعددة إلى رعاية المنصور للترجمة. فإن ابن أبي أُصَيْبِعة يروي أن المنصور عهد إلى طبيبه جُرْجيس بن بُخْتيشوع بترجمة عدد من الأعمال اليونانية[٩]. ويقول ابن النديم إن «أشياء من الكتب القديمة» نقلها البِطْريق[١٠]. وقد أعاد ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ/١٤٠٦م) القول بأن المنصور كان يخصّ ترجمة أصول إقليدس برعاية خاصة:

«... حتى إذا تبجّح السلطان والدولة وأخذوا [المسلمون] من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفننوا في الصنائع والعلوم، تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكميّة بما سمعوا من الأساقفة والأقِسّة [القسيسين أو القسس] المعاهدين، بعض ذكر منها، وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها. فبعث أبو جعفر المنصور [حكم ١٣٦ ـ ١٥٨ هـ/ ٧٥٤ ـ ٧٧٥م] إلى ملك

---

(٨) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحرير لويس شيخو (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢)، ص ٤٧-٤٨.

(٩) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تصحيح امرؤ القيس بن الطحان؛ تحرير أوغست مولر، ٢ مج (القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٩٩هـ/١٨٨٢م)، ج ١، ص ١٢٣-١٢٧.

(١٠) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** = *Kitab al-Fihrist*، تحرير غوستاف فلوغل، ٢ ج (ليبزيغ: فوغل، ١٨٧١-١٨٧٢)، ص ٣٤٤,٣؛ ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٥,٩، و D. M. Dunlop, «The Translations of al-Bitriq and Yahya (Yuhannā) b. al-Bitriq,» *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1959), pp. 140-150.

الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب إقليدس وبعض كتب الطبيعيات...

«والكتاب المترجم لليونانيين في هذه الصناعة كتاب إقليدس [ويسمى كتاب الأصول والأركان] وهو أبسط ما وضع فيها للمتعلّمين، وأول ما ترجم من كتب اليونانيين في الملّة أيام أبي جعفر المنصور»(١١).

حتى ولو كانت التفاصيل الدقيقة الواردة في بعض هذه الروايات مدعاة للتساؤل، فإن فيها ما يكفي مما يمكن التحقق منه على نحو مستقل؛ هذا، فضلاً عن الإجماع اللافت للنظر في المصادر في إيلاء الفضل للمنصور في البدء بحركة الترجمة، يجعل منها رواية تاريخية حرية بالاهتمام الجدي.

والباحثون المحدثون مجمعون أيضاً على أن المنصور كان يتصف بالحكمة والحس السياسي؛ فعلى سبيل المثال يقرر محمد عبد الحي شعبان، «من المؤكد أن أبا جعفر [المنصور] تجلت عبقريته في التخطيط المستقبلي، الأمر الذي كان الصفة العامة للأعم من أعماله،» فيما يختم هيو كندي (Hugh Kennedy) مقالته الموثوق بها في الطبعة الثانية من المعلمة الإسلامية «*Encyclopaedia of Islam*» عن المنصور بقوله: «كان عبقري السياسة وكان يباشر الوصول إلى أهدافه يدفعه عزم وطيد، إلا

---

(١١) Abu Zayd Abd al-Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated by Franz Rosenthal, 2nd ed. (Princeton, NJ: Bollingen, 1967), vol. 3, pp. 115 and 130, and

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦١)، ص ٨٩٢ ـ ٩٠٢.

أنه ترافقه حصافة». وقد وصفت المصادر والمراجع المنصور بأنه كان يباشر جميع شؤون الحكم شخصياً، سواء في ذلك الأمور الإدارية والحربية والاقتصادية أو، على نحو ما حدث في حالة بناء بغداد، الأمور الطوبوغرافية والمعمارية. ومن الجهة الأخرى فإنه، على ما كان يتمتع به من ذكاء طبيعي، وما يعنى به من الثقافة، وعلى أنه خطيب مصقع، فإنه لم يكن دارساً بالمعنى التقليدي[١٢]. ومع أن الحال هو على ما ذكرنا، فإن رعايته لحركة الترجمة وهي كبيرة الأهمية لإدارة الإمبراطورية على أسس ثقافية وأيديولوجية، لم يكن لها أن تتم مصادفة أو عشوائياً. إذاً فإن السؤال هو: لماذا تبنى المنصور مثل هذه السياسة؟ وماذا كانت دوافعه لذلك؟

إن مما يلفت النظر بشكل واضح في هذه الروايات حول

---

(١٢) M. A. Shaban, *Islamic History. A New Interpretation* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976), part 2, p. 8.

وقد استقى H. Kennedy المادة من عمل سابق له بعنوان: الخلافة العباسية المبكرة (The Early Abbasid Caliphate)، في: *The Encyclopaedia of Islam*, 9 vols., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-), vol. 6, p. 428b,

ولا يشير أي من هذين المؤرخين إلى دور المنصور في كونه بدأ حركة الترجمة. إن أتم الوصف للمنصور بين أيدينا هو الذي وضعه نولدكه في: «Der Chalif Mansur,» in: Theodor Noeldeke, *Orientalische Skizzen* (Berlin: [n. pb.], 1892), pp. 111-151.

وقد تمت ترجمته مع إعادة النظر من قبل المؤلف على يد J. S. Black ونشرت أيضاً سنة ١٨٩٢ في: «Caliph Mansur,» in: Theodor Noeldeke, *Sketches from Eastern History*, translated by J. S. Black (London: [n. pb.], 1892), pp. 107-145.

وقد أعادت دار خياط في بيروت طباعته في سنة ١٩٦٣. يقول نولدكه: «إن نظام الحكم بكامله [عند المنصور]... كان شخصياً إلى أقصى الحدود» ويشير، ولكن في جملة واحدة، أنه «هو الذي... كان أول من عمل على ترجمة أعمال يونانية علمية إلى العربية»، ص ١٣١ و١٣٥ من الترجمة الانكليزية. وقد اعترف سزغن مؤخراً بالقول الصريح بأهمية المنصور في البدء بحركة الترجمة، ولكن مع الاعتراف أن ذلك ورد في نطاق البحث في التنجيم: «في زمن حكم المنصور (١٣٦هـ/ ٧٥٤م ـ ١٥٨هـ/ ٧٧٥م) بدأت موجة الترجمة المعروفة. انظر: Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 7, p. 10.

اندفاع المنصور إلى تشجيع العلوم والترجمة الدور البارز الذي يبدو باهتمامه واعتقاده بالتنجيم. إن هذه الحقيقة تؤيدها، على نحو مستقل، مصادر أخرى؛ ويكفينا هنا أن نشير إلى أحداث معروفة جيداً. اختار المنصور ٣ جمادى الأولى ١٤٥ هـ/ ٣٠ تموز (يوليو) ٧٦٢م لوضع أسس بغداد وفقاً لاقتراح منجّم بلاطه نَوْبَخْت وزملائه (ما شاء الله والفزاري وعمر الطبري)؛ وقد أنبأه نَوْبَخْت نفسه بثورة قريبه العلوي إبراهيم بن عبد الله عليه (١٤٥ هـ/ ٧٦٢ ـ ٣م)، ولما أدى آخر فريضة حج إلى مكة (١٥٨ هـ/ ٧٧٥م) رافقه فيها، فضلاً عن طبيب بلاطه، أبو سهل، ابن نَوْبَخْت، الذي خلف أباه في منصب منجّم البلاط[١٣]. وهنا نرى أن التنجيم بدأ تدريجياً في الحياة العامة للحكام العرب بسبب التسرّب التدريجي للنماذج الثقافية الساسانية. ليس ثمة ما يدل على وجود التنجيم في المجتمع العربي لا فيما قبل الإسلام ولا في أيام الإسلام المبكرة؛ ومع أنه ثمة بضع إشارات على أن بلاط الخلفاء الأمويين المتأخرين عرف التنجيم، إلا أن سيطرته تمّت في حكم المنصور فقط. وعلى العكس من ذلك، فقد كان للتنجيم سيطرة في القرن الأخير من الحكم الساساني وبين المتحدرين من الساسانيين الأواخر في المجتمعات الإسلامية؛ ولم يحظ العمل بالتنجيم بالعناية الكبرى في تلك الأوساط على نوعيه العلمي والشعبي فحسب، بل إنه صاغ نظرتهم إلى العالم بكليتها[١٤].

لم يكن للانتصار العباسي على الأمويين في ١٣٢ هـ/ ٧٥٠م

---

(١٣) للمزيد من المصادر حول هذه الروايات، انظر: D. Pingree: «The Fragments of the Works of al-Fazari,» p. 104, and «Abu Sahl b. Nawbakt,» in: Ehsan Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica,* 8 vols. (London: Routledge and Kegan Paul; Costa Mesca, CA: Mazda Publishers, 1982-), vol. 1, p. 369.

ولثورة إبراهيم، انظر: L. Veccia Vaglieri, «Ibrahim b. Abd-Allāh,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, pp. 983-985, and Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate. A Political History*, pp. 66-70.

(١٤) انظر المناقشات حول التنجيم العربي المبكر في: Manfred Ullmann, *Die* =

غنى عن سكان فارس، وبخاصة أولئك الذين كانوا يقطنون خُراسان (في شمال شرق إيران وآسيا الوسطى). وكان هؤلاء يشملون، على نحو ما ذكر قبلاً، العرب المسلمين الذين كانوا قد استقروا في تلك المنطقة على الأقل لجيلين خَلَوًا والذين قد «تفرّسوا» إما عن طريق الزواج أو التقبل الثقافي، والفرس المتعربين الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام، والفرس الذين ظلوا من أتباع الزرواسترية وأقوام من خلفيات أخرى، مثل الناطقين بالآرامية من المسيحيين واليهود، الذين كانوا مواطنين أصليين في البلاد التي كانت من قبل تحت حكم الإمبراطورية الساسانية. وقد استمرت عناصر قوية من الثقافة الساسانية تشمل الديني والعلماني منها، حية بين هؤلاء السكان وإن على درجات متفاوتة، وقد احتلت النخبة منها مناصب مهمة في الإدارة العباسية ـ وخير ما يمثل هذا هو الوضع المتميّز للأسرة البرمكية في شؤون السياسة العباسية المبكرة (١٣٢ ـ ١٨٨هـ/ ٧٥٠ ـ ٨٠٣م) وأسرة بُختيشوع في الطب. وقد شملت هذه الثقافة الساسانية، التي كانت هذه النخبة تختزنها، عنصرين تبين أنه كان لهما أهمية ممتازة في مدّ يد العون للمنصور في توطيد القضية العباسية: الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية والتنجيم السياسي. وإذ اتحدا، الواحد منهما بالآخر، فقد كوّنا حجر الزاوية في أيديولوجية المنصور للأسرة العباسية.

ثانياً: استمرار الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية للساسانيين

إن انتقال عاصمة الخلافة إلى العراق، وفي النهاية إلى بغداد، بعد تسنّم العباسيين السلطة، أدى إلى قيام الحياة العباسية

Natur-und Geheimwissenschaften im Islam, Handbuch der Orientalistik. Abt. 1: = Der Nahe und der Mittlere Osten; Ergänzungsband 6, Abschnitt 2 (Leiden: E. J. Brill, 1972), pp. 272-277 and 296-297.

وللإشارة إلى التنجيم الساساني، انظر: Sezgin, Ibid., vol. 7, pp. 7-14.

في وسط سكان ناطقين بالفارسية. ومن ثم فقد كان من الطبيعي أن يكون لتاريخ هذه الشعوب وثقافتها دور في تحديد الثقافة العباسية الجديدة التي كانت في سبيل التكوّن. إنه من الأهمية بمكان أن نحدد وضع هؤلاء السكان بالنسبة إلى العلم اليوناني الكلاسيكي.

كانت الإمبراطورية الساسانية في فارس (٢٢٦ ـ ٦٤٢م) مع الزرواسترية دينها الرسمي تعتبر نفسها وريثة الإمبراطورية الأخمينية الموغلة في القِدم وصاحبة حضارة لا يشقّ لها غبار، وقد صاغت لنفسها أيديولوجية وثقافة تعكسان هذه الصورة ـ الخاصة وتنميانها. وقد جهدت سلسلة من الأباطرة الساسانيين في جمع هذه السجلات التاريخية والدينية التي خلفتها هذه الحضارة وتقييدها وتدوينها. سقطت الإمبراطورية في أيدي العرب المسلمين بعد أقل من نصف قرن من وفاة واحد من أبرز الأباطرة كسرى الأول (Choroes I) (أنوشروان ـ الذي حكم ٥٣١ ـ ٥٧٨م) والذي كان بحسب إجماع الروايات، المسؤول عن إعداد النسخة النهائية لهذه الصورة الذاتية التي تحدّرت إلينا. وإلى ذلك فقد حوى هذا الكنز للحضارة الزرواسترية والفارسية سجلاً عن انتقال المعرفة والعلوم في فارس من أقدم الأزمنة حتى حكم كسرى الأول.

وهذا السجل موجود في صيغتين، في ما يمكن اعتباره الصيغة الأصلية بالفهلوية (الفارسية المتوسطة)، وفي صيغ مختلفة بالعربية، وقد كان انتشاره واسعاً منذ الثورة العباسية. وقد أثبتُ في ما يلي النسخ الثلاث على أساس تعاقبها الزمني وهي التي لها صلة مباشرة بموضوعنا. الأولى هي النسخة الأصلية التي صُنّفت أثناء حكم أنوشروان بالذات، ودُونت بالفهلوية في الـ دينكَرْد *(Dēnkard)* وهو الكتاب الزرواستري، فيما من المحتمل إلى درجة كبيرة أن تكون الاثنتان الأخريان أقدم النسخ العربية

التي هي في حوزتنا وتعود إلى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. والفقرة المقتبسة من الـ دينكرد، الكتاب الرابع، نصها كالآتي «في سبيل تيسير العودة إلى الأصل فقد أعطيت للفقرات التي تعالج الموضوع نفسه في النسخ الثلاث الرقم ذاته»[١٥].

أ ـ من الدينكَرد (*Dēnkard*) الزرواستري، الكتاب الرابع

[١] أمر دارا ابن دارا [داريوس الثالث كودومانوس (Darius III Codomannus)، حكم ٣٣٦ ـ ٣٣١ ق.م.] أن تُحفظ نسختان

---

(١٥) مقتبسة في ترجمة: M. Shaki, «The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures,» *Archiv Orientalni*, vol. 49 (1981), pp. 114-125.

وهي معتمدة على: R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Putnam History of Religion (New York: G. P. Putnam's Sons, 1961), pp. 175-177.

(وقد أجري عليه بعض المراجعة بالنسبة إلى ترجمته الأقدم في: R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma* (Oxford: Clarendon Press, 1955), pp. 7-9.

وقد ضم تصويبات قام بها M. Boyce و H. S. Nyberg، والذي قمت بتبديله هو تهجئة أسماء الأعلام لأسماء أباطرة الفرس على أساس ما ورد في المصادر العربية بقصد الاستمرارية والتعريف. والإضافات التفسيرية جاءت في حاضنات مربعة [ ]. إن الدينكرد (*Dēnkard*) على النحو الذي نعرفه، يعود في تاريخه إلى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، مع أن الفقرة المقتبسة هنا معاصرة لأيام كسرى [الأول] أنوشروان (انظر الفقرة ٨). إن العارفين مجمعون على أن هذا هو صحيح أصلاً، مع أن بعض التفاصيل لما ورد في الدينكرد (*Dēnkard*) قد تكون إضافات متأخرة. انظر التحليل المفصل لتطور انتقال رواية التقليد الديني الزرواستري بقلم: H. W. Baily, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Ratanbai Katrak Lectures (Oxford: Clarendon Press, 1943), chap. 5 (Patvand), pp. 149-176 and 155 ff.

وعلى كل فإن نقل أنوشروان لعناصر ثقافية عن اليونانية ثابت على نحو مستقل من خلال نصوص أخرى، مثل كتابه *Kārnāmāg*، المحفوظ في ترجمة عربية في كتاب: أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم، تقديم ليوني كيتاني (ليدن: مطبعة بريل؛ لندن: لوزاك، ١٩٠٩-١٩١٧)، ج ١، ص ١٨٧-٢٠٧.

مكتوبتان من **الأفِسْتا** *(Avesta)* النصوص الزرواسترية المقدسة باللغة الأفستانية [لغة إيران القديمة [(المترجم)] ومن **زَنْد** *(Zand)* [الترجمة الفهلوية **للأفِسْتا** وشروحها] ومن المؤكد على نحو ما أن زرواستر (زرادشت) **تلقاها من أرمَزْد** (Ohrmazd) [إله الخير]: **تحفظ واحدة من النسختين في دار الخزينة الملكية، وثانية في قلعة الوثائق.**

[٢] أمر فلوغاسِس [الأول (؟)، حكم **حول** ٥١ إلى **حول** ٨٠] الأرزاسي[١٦] أن يُبعث بمذكرة **إلى الولايات** [تنبيهها فيها] **إلى وجوب أن تحتفظ** [كل] **ولاية بكل ما استمر وجوده من الأفِسْتا والزَّنْد** خالياً من الشوائب، ومثل ذلك يجري على كل تعليم نابع منها، **وهي التي انتشرت في** أرجاء **مملكة إيران بسبب الدمار والتمزق الذي** أحدثه الإسكندر [الكبير]، **والسلب والنهب على أيدي المكدونيين، وظلت مع ذلك موثوقاً بها سواء كانت مدونة أو أنها مرويّة مشافهة.**

[٦] صاحب الجلالة أردَشير [الأول حكم ٢٢٦ ـ ٢٤١م]، ملك الملوك، ابن بَك، مستوحياً حكم تَنْسار (Tansâr) الصائب، **أمَر بأن تحمل جميع التعاليم المتفرقة إلى البلاط...**

[٧] شابور [الأول حكم ٢٤١ ـ ٢٧١م] ملك الملوك؛ ابن أزدشير جمع في ما بعد الكتابات غير الدينية ـ في الطب والفلك والحركة والزمن والفضاء والمادة والحدوث والصيرورة والفساد والتحول والمنطق وسواها من الصناعات والحيل التي نشرت عبر الهند والإمبراطورية البيزنطية وسوى ذلك من الأقطار، وقارَنَها

---

(١٦) انظر: مقالة M. Boyce في: Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, p. 541 b,

ومقالته عن «الأرزاسي» في المصدر نفسه.

بالأفِسْتا وأمر بأن تُهيّأ نسخة من هذه [الكتابات] التي لا غبار عليها، وأن تُودع في دار الخزينة الملكية وَوَضَعَ جميع ما ضُمَّ من هذه [التعاليم] الطاهرة إلى الديانة المزدكية، موضع دراسة متأنية...

[٨] إن صاحب الجلالة حالياً، كسرى [**كسرى** الأول أنوشروان، حكم من ٥٣١ ـ ٥٧٨م] ملك الملوك... أعلن «**أننا اعترفنا بالحق** بالدين المزدكي؛ وعلى الحكماء أن ينشروا هذا في العالم عن طريق الجدل... إن المملكة الإيرانية سارت على الخطى التي رسمتها التعاليم الدينية المزدكية وهو تأليف للحكمة المتراكمة للسابقين منا... **إننا نرسم أن جميع الموبذان** (رجال الدين) **يترتب عليهم أن يعيدوا النظر في الأفِسْتا والزَنْد بحرارة وروح دائم التجديد ومن ثم يثرون حكمة سكان المملكة بنتائج ما يحققونه... ولما كان أساس المعرفة بأجمعها تعليم الدين... يتحتم على كل من يجيد الكلام أن يقدم** [معرفته] **إلى الناس في العالم بأجمعه... وعندها يجب أن تعتبر أقواله تفسيراً للأفِسْتا، ولو أنه لم يوح له بذلك من الأفِسْتا**».

والنص الثاني، والمرجح أنه **الأول** الذي دُوِّن بالعربية، يظهر في مقدمة لترجمة عربية لكتاب بالفهلوية قصد منه أن يحتوي كتاباً في التنجيم مكوّناً من خمسة أقسام، من وضع زرواستر، **وهو كتاب المواليد**. إن المحتوى السياسي والثقافي لهذه الترجمة، التي تمت حول ١٣٣ هـ/ ٧٥٠م، ستبحث بشيء من الاختصار في ما بعد (انظر الفصل الخامس). أما النص نفسه فهو كالآتي[(١٧)]:

(١٧) إن النص المعزو إلى زرواستر، تتوجه عناوين متباينة، انظر وصف محتوياته والمخطوطات الموجودة في: Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 7, pp. 85 - 86.

ب ـ من كتاب المواليد المنسوب إلى زرواستر

هذا كتاب قام بترجمته ماهانكَرْد (Māhānkard). إنه هو الذي ترجم كتب زرواستر الفلكية [أي سعيد بن خُراسان ـ خرّه، المشار إليه في ما بعد] في أيام أبي مسلم [الخراساني، ١٢٩ ـ ١٣٧ هـ/٧٤٦ ـ ٧٥٥م] صاحب السلطان.

(٢) قال [أي ماهانْكَرْد][١٨].

«ترجمتُ هذا الكتاب من بين كتب زرواستر... ولم يمر بي أي منها... الذي يحتوي على العلوم الفلسفية... ذلك بأنه لما احتل الاسكندر مملكة الملك دارا [داريوس] أمر بها فترجمت كلها إلى اللغة اليونانية. ثم أحرق النسخ الأصلية التي كانت محفوظة في مخازن الكنوز الخاصة بدارا، وقتل كل من خُيِّل إليه أنه يخفي أياً منها. عدا أن بعض كتب قد أنقذت عبر حماية من أولئك الذين أنقذوها. وكل من قدر على ذلك نجا من الاسكندر بالفرار إلى جزر البحار وقمم الجبال. ومن ثم لما عادوا إلى منازلهم، بعد وفاة الاسكندر، دوّنوا تلك الأجزاء التي كانوا قد أودعوها الذاكرة.

= إنه ينقل إلى درجة كبيرة من العمل التنجيمي لدوروثيوس الصيداوي (Dorotheus of Sidon) في: D. Pingree, «Mashā'allah: Some Sasanian and Syriac Sources,» in: George F. Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York Press, 1975), p. 7.

إن النص المقتبس تحت هو من الترجمة الإنكليزية لجزء من مقدمة مخطوطة استانبولية (Nuruosmaniye 2800) في: Soheil M. Afnan, ***Philosophical Terminology in Arabic and Persian*** (Leiden: E. J. Brill, 1964), pp. 77-78.

وترجمة أفنان لا توحي بالثقة ويبدو أن فيها بعض التناقضات، لكن أنا لم أطلع على المخطوطة ومن ثم فلا يمكنني ضبط الترجمة، وقد وضعت الفواصل بين الفقرات.

(١٨) لا يتضح من الصيغة اللغوية التي يستعملها أفنان في ما إذا ما كان ماهانكرد أو سعيد هو المقصود، مع أنه يبدو من سياق الكلام أن المقصود هو الأول. من أجل الاطلاع على الشخصين المذكورين، انظر: Sezgin, Ibid., vol. 7, pp. 83 and 100.

إلا أن ما دوّنوه من الذاكرة كان جزئيات متفرقة. إن الكثير منه قد فقد والقليل بقي.

ومن ثَمّ فإن ماهانگَرد ترجم ما كان قد سلم حتى زمنه ـ أي لما انتقل حكم الفرس إلى العرب. والترجمات التي قام بها من اللغة المدوّنة بالخط الأفَسْتاني[19] إلى اللغة الفارسية [الحديثة] الداريّة (dāri) وبعد ذلك نقلها سعيد بن خراسان ـ خُرّه إلى العربية كي يحال دون هذا العلم والسقوط في زاوية النسيان، وأن لا تمّحي آثاره بالمرة...

وقد ترجمها ماهانگَرد للمرزبان ماهوي بن ماهاناهيد (Māhūyeh ibn Māhānāhid) ولما رأى سُنْباض الإسبهباد (Sunbād the Ispahbud) أن لغة الفرس تخلى القوم عن استعمالها، وأن لغة العرب تقدمت سواها من اللغات... تمنى لو أن هذا السرّ (أي سرّ الفلك) يمكن أن يُفسر بالعربية من أجل تيسير معرفته... وهذان الكتابان (؟) كان يعنى بهما القائمون على حراسة الكنوز وكانا يقرآن في دِين ـ نامه [كتاب الدين].

والنسخة الثالثة التي وصلتنا هي من قلم أبي سهل بن نَوْبَخْت، الذي مرّ بنا خبره، وهو ابن منجم المنصور وخلف أبيه في ذلك المنصب، والذي صحب المنصور في حجته الأخيرة. إنه يدخل النسخة المتعلقة بالتاريخ الزرواستري لانتقال العلوم في عمله كتاب النَهمطان على المواليد *(Book of Nahmutan on the Nativities)* وهو كتاب في التاريخ التنجيمي. ويبدو أن القطعة التي نقلها أبو سهل كأنها نقلت عن مصدر فهلوي مماثل للدينكرد؛ فأسلوبه

(١٩) «دين دبيره» وهو خط ديني يستخدم للأفستا. انظر: Baily, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books,* note 3, p. 153, and A. Tafażżoli, «Dabīre,» in: Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica,* vol. 6, p. 540 a-b.

وللمزيد من المعلومات حول المصطلح «دارية»، انظر: مقالة G. Lazard في: Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica,* vol. 7, p. 34.

العربي العسير يجاري البناء اللغوي للجملة على ما جاء في الأصل[٢٠].

ج ـ من كتاب النهمطان *(an-Nahmutān)* لأبي سهل بن نَوْبَخْت

[٢] خرج الاسكندر ملك اليونان من مدينة من مدن البيزنطيين تسمى مكدونيا بقصد الهجوم على بلاد فارس... قتل الملك دارا بن دارا واستولى على مملكته... وأتلف كلّ أصناف المعرفة المختلفة المنقوشة على الحجارة والخشب في مبانٍ متعددة بأن ساوى بها الأرض وأحرقها وبعثر ما كان قد حفظ فيها.

[٣] على أنه أمر بنسخ كل ما جمع في أرشيف إصْطَخْر (برسيبوليس Persepolis) وترجمة ذلك كله إلى البيزنطية [اليونانية] والقبطية. وبعد أن فرغ من نسخ كل ما كان يحتاجه من تلك [المادّة]، أحرق ما كان مكتوباً بالفارسية [بالخط العادي] وبالخط [المزخرف والرسمي] المسمى كَشْتَغ (Kaštağ). وأخذ كل ما كان بحاجة إليه من علوم الفلك

---

(٢٠) من أجل الاطلاع على اسم أبي سهل وحياته وأعماله، انظر: Pingree, «Abū Sahl b. Nawbakt,» in: Yarshater, ed., Ibid., vol. 1, p. 369.

إن الفقرة الواردة أسفل نقلها ابن النديم في: ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٣٨,٩-٢٣٩,٢٣، والفقرات ٦-٨.

وهذه الفقرات قد ترجمها نلينو (Nallino) إلى الإيطالية في: C. A. Nallino, «Trace di Opera Greche Giunte Agli Arabi per Trafilda Pehlivica,» dans: Edward Granville Browne, *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*, edited by T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922), p. 363.

وهناك خلاصة للفقرة بكاملها في: David Pingree, *The Thousands of Abū Ma shar*, Studies of the Warburg Institute; 30 (London: Warburg Institute, 1968), pp. 9-10.

والذي يشرحها في إطار التواريخ الفارسية التنجيمية. والكلمة الغريبة في عنوان أبي سهل تظل بدون تعريف، على الرغم من جهود عدد من العلماء الباحثين؛ انظر: Nallino, Ibid., note 1, p. 362.

والطب والخصائص [التنجيمية للأجسام السماوية][٢١]. وقد أرسل هذه الكتب مع ما تبقى من العلوم والمقتنيات والكنوز وأهل العلم الذين عثر عليهم، إلى مصر.

[٤] على أن بعض الشيء [من هذه الكتب] قد سلم في بعض تخوم الهند والصين، التي كان ملوك فارس قد عملوا على نسخها والحفاظ عليها هناك إذ دعاهم إلى ذلك نبيّهم زرواستر والعالم جاماسْب...

[٥] وبعد ذلك فقد امحى العلم في العراق...

[٦] وبعد ذلك أرسل أرْدَشير (Ardašir) بن بابَك الساساني إلى الهند والصين في طلب الكتب التي كانت هناك، وفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى بيزنطة. وصنع نسخاً مما عثر عليه هناك، وتبع ما كان قد نجا في العراق. فجمع بذلك ما كان قد انتشر وضم ما كان قد تفرّق.

[٧] وسار ابنه شابور في ما بعد على خطة أبيه إلى أن انتهى الأمر بأن نسخت كل الكتب المدوّنة بالفارسية على ما كانت [يوم قام بوضعها] هرمِس البابلي الذي كان سيد مصر ودوروثيوس (Dorotheus) السوري [الصيداوي] وقَيْدَروس (Qaydarūs) اليوناني من مدينة أثينا المشهورة بعلمها[٢٢]،

---

(٢١) أزعم بأنه، بالنسبة إلى هذا المعنى هذا هو المعني بكلمة الطبائع؛ قارن الكتاب الذي يحمل العنوان نفسه لأبي معشر، و Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 7, p. 149, no. 28.

(٢٢) إن أُلـمـان في: Ullmann, *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam*, p. 156.

يعتبر أن فيدروس (Phaedrus) في حوار أفلاطون، الذي توجد باسمه رسالة في الكيمياء بالعربية؛ على كل فإن الأسماء الأخرى التي يظهر بها قيدروس تبدو أنها لمنجمين، ويقترح سزغن انطيوخوس الأثيني، وهو منجم، لكن هيكلية الاسم (alfydrws) تجعل قراءتها انطيوخوس (Antiochus) أمراً في غاية الصعوبة. انظر: Sezgin, Ibid., vol. 7, p. 31.

وبطليموس الاسكندري وفَرْمُساب (Farmsâb) الهندي. وقد أضافوا إليها الحواشي وعلموها للشعب على النهج نفسه الذي كانوا قد قبسوه من جميع تلك الكتب التي تأصلت في بابل.

[٨] بعـد أرْدَشيـر وشابور قام كسرى أنوشروان [٥٣١ ـ ٥٧٨م] بجمع هذه الكتب ورتبها [حسب الترتيب الصحيح] وسار عليها في أعماله بسبب رغبته في المعرفة وحبه لها.

إن الرواية عن سطو الاسكندر على الكتب الفارسية وترجمتها إلى اليونانية مستقاة من الرواية الساسانية التقليدية المتأخرة (أوائل القرن الأول الهجري/السابع الميلادي) والمدونة في مختلف الاستعادات الواردة في كتاب بالبهلوية هو كتاب السادة *(Book of the Lords)*، واسمه الأصلي هو هوخوداي ـ نامَغ *(Hwadāy-Nāmag)* أو خوداي ـ نامه *(Hudāy-Nāma)*[٢٣]. وإحدى هذه النسخ المختلفة أوردها المؤرخ الفارسي المسلم حمزة الأصفهاني (ت بعد ٣٥٠ هـ/ ٩٣١م) نقلاً عن ترجمة عربية أو نص عربي لموسى بن عيسى الكسروي (أواسط القرن الثاني الهجري/ أواسط القرن الثامن الميلادي) الذي يعلل عمل الإسكندر في حرق الكتب الفارسية بعد ترجمتها إلى اليونانية بسبب «أنه حسد الوضع الذي كان عليه الفرس من حيث ضمهم العلوم واحدها إلى الآخر على نحو لم يتح مثله لأي أمة أخرى»[٢٤].

---

(٢٣) بالنسبة إلى كتاب هوخوداي ـ نامغ وترجمته، انظر: Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2ème éd. (Copenhague: E. Munksgaard, 1944), pp. 59-62 et 71, et M. Boyce, «Middle Persian Literature,» in: *Iranistik II, Literature I*, Handbuch der Orientalistik I; IV, 2. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1968), pp. 57-59.

(٢٤) الأصفهاني حمزة بن الحسن، تأريخ سني ملوك الأرض والأنبياء (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١)، ص ٢٤.

ثالثاً: الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية وثقافة الترجمة

إن الرواية المرتبطة بأصول المعرفة والعلوم وانتقالها على ما وُصفت في الروايات الموحّدة واضحة. فقد تلقى زرواستر من أُرْمَزْد إله الخير نصوص الأفِستا *(Avesta)* التي كانت تحوي المعرفة جميعها (§1). ولكن بسبب من الخراب الذي أوقعه الإسكندر الكبير بفارس والذي أدى إلى تبعثر هذه النصوص في أنحاء العالم (§2)، نهل اليونان والمصريون معرفتهم من هذه النصوص الزرواسترية التي كان الإسكندر قد ترجمها إلى اليونانية والقبطية (§3). وفيما تلا ذلك فإن الأباطرة الساسانيين تعهدوا جمع هذه النصوص والمعرفة المستقاة منها، من الأمكنة المختلفة حيث كانت هذه قد انتشرت: (§6-7) وتشير المصادر إلى الهند وبيزنطة، ويضيف أبو سهل الصين (§6-7). ويُعزى على نحو خاص، إلى أرْدَشير ووزيره تَنْسَارْ الفضل في صياغتهما للقانون الديني الموضوع بالكتابة المَزْدِيّة (§6)، فيما يُروى أن شابور جمع كلّ الكتابات غير الدينية التي كانت ذات علاقة بالموضوعات الواردة في (§7) وثبّت تلك التي كان لها ارتباط بالأفِسْتا *(Avesta)* وضمها إلى الديانة المَزْدَكيّة. ويضيف أبو سهل أن هذه الكتب أُعيدت ترجمتها إلى الفارسية (الفهْلوية) ويورد أسماء معينة لمؤلفين كانت نصوصهم قد استردت (§7). وبعد ذلك ألّف كسرى أنوشروان بين هذه النصوص التي تكوّن في جماعها الديانة الزرواسترية، وشرّع بأن تدرس هذه وتناقش من أجل صالح البشرية (§8). وأخيراً فإن مقدمة الكتاب الزرواستري المزعوم، كتاب المواليد *(Book of Nativities)* في التنجيم الزرواستري (الفقرة ب فوق) تضيف تفاصيل هامة جداً عن دورين لاحقين للترجمة: من الفهلوية إلى الفارسية الحديثة أيام الفتوح الإسلامية (أواسط القرن الأول الهجري/القرن السابع الميلادي)، ومن ثم

من الفارسية الحديثة إلى العربية، بعد ذلك بقرن أثناء الثورة العباسية.

إن الباعث الذي أيّد كلاً من هذه الروايات كان يختلف إلى درجة معينة، باعتبار اختلاف مؤلفي النصوص ومتلقيها. فالدينكَرْد *(Dēnkard)* هو النص الرسمي للديانة الزرواسترية وكتاب التنجيم المعزو إلى زرواستر كان معنياً، في المقدمة، بأن يثبت صحة هذه النسبة، فيما كان النص الذي وضعه أبو سهل هو وثيقة أعدها زرواستري كان قد اعتنق الإسلام بوصفه منجّم الخلفاء العباسيين من المنصور إلى هرون الرشيد[٢٥]. كتاب الدينكَرْد *(Dēnkard)* يرى أن المعرفة الأساسية بأجمعها يحويها الأفِسْتا، وينظر إلى «المعرفة العلمانية» الموضوعات الوارد ذكرها في (§7) ـ على أنها مستولدة منه[٢٦]. ولا يمكن لأبي سهل المسلم أن يتخذ الموقف نفسه بالنسبة إلى الزرواسترية؛ ومن ثم فإنه يتخذ من بابل مهداً لأصول العلوم جمعاء، ويبدو أنه يؤسس للعراق على أنه الموطن الجغرافي لها كلها. ويتابع بعد ذلك تشتت العلوم بعد الإسكندر ويعزو استردادها وإعادتها إلى العراق إلى الساسانيين، على نحو ما يذهب إليه الدينكَرْد.

إن الغاية الرئيسية التي ترمي إليها هذه الروايات جمعاء هي أن كل العلوم تمتاح أصلاً من الأفِسْتا *(Avesta)*، أي القانون

---

(٢٥) إنه من العبث أن يتأمل الواحد عمق إيمانه بالإسلام من حيث إنه دين؛ من المؤكد أنه كان قد نذر نفسه للدعوة العباسية. وعلى كل تظل الحقيقة الناصعة هي أنه ولد زرواسترياً وكانت معرفته بالديانة القديمة ولغتها معرفة داخلية. انظر سيرته في: Pingree: «Abū Sahl b. Nawbakt,» in: Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, p. 369, and *The Thousands of Abū Ma shar*, pp. 9-10.

(٢٦) «من حيث إن جميع المعرفة المفيدة كان المزديون (Mazdeans) يعتبرون أن أصلها هو من الدين الصالح... ومن ثم فإن اعتنائها كان يعتبر إضافة إلى الحكمة المزدية»؛ انظر: Shaki, «The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures,» p. 125.

الزرواستري وأن الحفاظ عليها وجمعها ونشرها يعود الفضل فيها إلى الساسانيين والأبرز فيهم هم أردشير الأول وسابور الأول وكسرى الأول أنوشرْوان. كانت وجهة النظر هذه منتشرة على نطاق واسع في القرن العباسي الأول، ويمكن الاستشهاد عليها في عدد من الكتب المعاصرة[٢٧]، كما شاعت في ما يمكن أن يوصف بأنه مستوى شعبي، وهو الاعتقاد بأن زرواستر نفسه هو الذي ألّف العلوم القائمة بأجمعها وأنه دوّنها في جميع لغات العالم. يقول قسطا بن لوقا البعلبكي (ت ٣٠١ هـ/٩١٣م) في رسالة إلى راعيه وصديقه المسلم أبي عيسى ابن المنجّم ما يلي:

«يدعي الزرواستريون أن زرواستر وضع كتاباً من اثني عشر ألف مجلد، وكان غلافه من جلد جاموس الماء وكان مكتوباً بماء الذهب، وكان هذا يحوي جميع العلوم وجميع اللغات... فعلى سبيل المثال عندما كان يكتب «باسم الله الرحمن الرحيم» كان يخط «باسم» بالفارسية و«الله» بالسنسكريتية و«الرحمن» باللغة السّلافية [الصّقلبية] و«الرحيم» بالسريانية. وهكذا دواليك خلال ما تبقى من النص حتى ينتهي من اللغات كلها. ثم يبدأ من جديد إلى أن ملأ المجلدات الاثني عشر ألفاً، وهي المغلفة بجلد جاموس الماء. وهذه المجلدات ما زالت موجودة عندهم، إما كاملة أو جزئياً، أخبرني بذلك رجل اسمه ابن زبيدة وأدويا المؤيد والمقلّد بن أيوب وفرس آخرون»[٢٨].

---

(٢٧) إن أسطورة «إعادة» تجميع الكتب في إيران من الهند وروما تبدو أيضاً في عمل تنجيمي من وضع ما شاء الله (Maša'llah) الكبير، ومحفوظ فقط في اللاتينية وقد اعتبر حديثاً أنه من أعماله؛ انظر: David Pingree and Charles Burnett, eds., *The Liber Aristotilis of Hugo of Santalla*, Warburg Institute Surveys and Texts; 26 (London: Warburg Institute, 1997), pp. 6-7.

(٢٨) Ali Ibn Yahya Ibn al-Munnajjim, *Une Correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaggim, Hunayn Ibn Ishaq et Qusta Ibn Luqa*, introduction par Khalil Samir et Paul Nwyia, Patrologia Orientalis; t. 40, fasc. =

مثل هذه النظرية الإحيائية الأيديولوجية للتاريخ كانت تلقى قبولاً لدى عدد من المجموعات البشرية (أو المقيمين في دائرة انتخابية، كما يبدو أننا ندعوها اليوم) في العراق العباسي المبكر. فالفرس الزرواستريون المقيمون في حمى العباسيين يرون في ذلك واجباً دينياً يحتم عليهم أن يدرسوا، إلى جانب الأفِسْتا، كل العلوم الأخرى التي تنبثق عنها، والوارد ذكرها في الدينكَرْد؛ إذ إن قرار أنوشروان البيّن كان واضحاً في ذلك (§1). والفرس الذين اعتنقوا الإسلام كان بإمكانهم أن يروا أن دراسة جميع العلوم هي جزء من تراثهم. إن الأكثرية من غير الفرس الذين كانوا يقطنون العراق يومها كانوا من الناطقين بالآرامية، من الفريقين كليهما ـ الذين اعتنقوا الإسلام والمسيحيين واليهود. وبالنسبة إلى هؤلاء، وهم الذين يبدو أن رسالة أبي سهل قد كتبت من أجل فائدتهم، فإن مثل هذه الرسالة الأيديولوجية كان لها أهمية خاصة. فإنه، على الرغم من تشبّعهم بالهلينية، يبدو أن المواطنين الأصليين من الناطقين بالآرامية كانوا يعون أنهم، في الحقيقة، هم المتحدرون من البابليين القدماء. يقول سفيروس النصيبيني عالم السريانية الأبعد شهرة في القرن الأول الهجري/السابع الميلادي (انظر الفصل الأول) يقول بذلك على أوضح وجه: «في رأيي ليس ثمة من شك في أن البابليين هم سوريون [أي ناطقون بالآرامية]»[٢٩]. إن تبني الحكام العباسيين لمثل

4, no. 185 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1981), p. 610 (text) and p. 611 (French = Translation).

وقد أشار كل من سمير ونويا أن مصادر معلومات قسطا بقيت غير محددة.

(٢٩) F. Nau, «Le Traité sur les 'constellations' écrit en 661 par sévère sebokht, évêque de Qennesrin,» *Revue de l'Orient Chrétien,* vol. 27 (1929-1930), p. 332, et S. Brock, «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning,» Paper Presented at: *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (conference), edited by Nina G. Garsoian, Thomas F. Mathews and Robert W. Thomson (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1980), pp. 23-24.

هذه النظرة كان لا بد أن يؤدي إلى دعم الآراميين، الذين كانوا، ولا بد، يرحبون به، خاصة بعد قرون من الاضطهاد، بمعنى الكلمة الحرفي وبالمعنى الثقافي، الذي لقوه على أيدي البيزنطيين الخلقيديين [أي الذين قبلوا قرار مجمع خلقدونية ٤٥١م، فكانوا مخالفين لمسيحيي العراق من حيث المذهب (المترجم)]. وأخيراً فإنه بالنسبة إلى العرب المسلمين فقد كانت القضية ذات أهمية ضئيلة يومها إذ لم يكن لهم فيها لا مصلحة تاريخية ولا إثنية؛ إذ يبدو، حسب جميع الروايات أنهم كانوا يرون أن درس العلوم جمعاء هو استمرار للتقليد المحلي كما أنه كان استمراراً لسياسة الأباطرة العظام الذين حكموا في الأجيال السابقة، وهو أمر جدير بالثناء من حيث طبيعته.

فضلاً عن ذلك، فإن الذي تتفق الروايات الثلاث على نقله هو أن أيّ كتاب يوناني هو، تحديداً، جزء من القانون الزرواستري إذ إن نهب الإسكندر لإيران تسبب في تعرف اليونان إلى هذه الكتب؛ ومن ثم ترجمتها ودرسها يعنيان استعادة المعرفة الفارسية القديمة. ويبدو هذا على أشد وضوح في الرواية ج. وفي نهاية المطاف كانت هذه الرواية هي التي حظيت بالتفوق وآلت إلى أن تصبح المقولة الحكمية التي نالت القبول. وتظهر بعد ذلك بقرون في شرح ابن خلدون لتطور العلوم:

«وأما عند الفرس [في العصور القديمة] فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً، ونطاقها متسعاً، لما كانت عليه دولتهم من الفخامة واتصال الملك. ولقد يقال: إن هذه العلوم إنما وصلت إلى يونان منهم حين قتل الإسكندر دارا وغلب على مملكة الكينية [الأخمونية] فاستولى على كتبهم وعلومهم»(٣٠).

---

(٣٠) Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vol. 3, pp. 113-114, and

ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ٨٩١.

إن لائحة الكتب الواردة في (§3) لا تترك مجالاً للشك في طبيعة هذه الكتب ومصدرها؛ وعلى أساس صحة ما ورد في النص فقد جاءت هذه الكتب من مصادر بيزنطية (أي يونانية) وهندية. والعنصر الهندي، مع أنه ذو أهمية، فإنه صغير نسبياً وليس هو موضع اهتمامنا الآني. وعلى كل، فإن اليوناني هو ذو دلالة أولية لأن الموضوعات الوارد ذكرها في لائحة العلوم اليونانية التي دُرست في الأزمنة القديمة المتأخرة وتُرجمت، في نهاية الأمر، إلى العربية أيام العباسيين. وعلى نحو خاص فإن الموضوعات المدرجة هي الآتية[٣١]: الطب والهندسة - يذكر الدينكَرْد في مكان آخر المجسطي لبطليموس - والتي تشمل التنجيم أيضاً؛ والكلمات الخمس التالية - الحركة والزمن والمساحة والمادة والحدث - هي إشارة مباشرة إلى كتاب أرسطو الكون والفساد *(De generatione et corruptione)* حتى في عنوانه بالذات، ومع الموضوع الذي يعالجه. والمنطق يشير، ولا شك، إلى الأورغانون الأرسطي، وقد تحوي عبارة «الصناعات والمهارة الأخرى» إشارة مخفية إلى الكيمياء[٣٢]. وثمة إشارات متفرقة إلى بعض من هذه الصناعات خلال الدينكَرْذ، ويذكر بيلي (Baily) المنطق والجدليات والهندسة[٣٣]. ولا شك في أن بعض هذه الكتب وصل إلى الفرس عبر السريانية، إذ إن الآراميين كانوا خاضعين للامبراطورية الساسانية طوال وجودها. أما أن السريانية كان لها، على الأقل، دور في هذا النقل من اليونانية إلى الفهلوية فتفصح الإشارة عنه

(٣١) انظر التفاصيل في: Baily, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, pp. 81-87.

(٣٢) هذا ما اقترحه بيلي في: المصدر نفسه، ص ٢٢٨، الملحق ٣٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٦.

كلمات يونانية معينة تظهر أيضاً في الفهلوية مثل «فيلسوف» و«سفسطائي»[٣٤].

إن ما يقوم بدور حاسم في هذه الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية الساسانية ـ في حقيقة الأمر فإنه العنصر الذي لا غنى عنه والذي يضفي عليها الصدقية والترابط المنطقي ـ هو ثقافة الترجمة التي تتولاها وتشجع عليها. وما لم ينظر إلى الترجمة لا على أن لها وجوداً فحسب، بل على أنها شأن ثقافي، فإن الدعوة الايديولوجية للأفِسْتا *(Avesta)* على أنها مصدر كل العلم والفلسفة لجميع الأمم لا يمكن التوفيق بينها وبين الحقيقتين التاريخيتين: الأولى التفوق الذي لا جدال فيه للمعرفة اليونانية في العالم الذي تلا الهلينستية في الشرق الأدنى، والثانية الترجمات التي تمت في الواقع من اليونانية (ومن السنسكريتية) إلى الفهلوية أيام الامبراطورية الساسانية (وقد وردت اللائحة التي زودنا بها أبو سهل في §7). ورغبة منها في أن تكون فعالة فإن الأيديولوجية الزرواسترية ترتكز كلياً على الترجمة: على الترجمات المزعومة التي أنتجتها فتوح الإسكندر من الأفِسْتا إلى اليونانية ولغات أخرى إلى الفهلوية، والترجمات التاريخية من اليونانية ولغات أخرى إلى الفهلوية في الفترة الساسانية. والنص التنجيمي لـ «زرواستر» يزوّدنا بدور تال بعد، في ثقافة الترجمة، وقد أحدثتها هذه المرة الفتوح العربية: من البهلوية إلى الفارسية الحديثة إبان الفتوح بالذات، ومن الفارسية إلى العربية لاحقاً بعد قرن. وإذ انهارت الإمبراطورية الساسانية ودالت السلطة الزرواسترية المركزية التي كانت تسند **الأفِسْتا** *(Avesta)* في اللغة القديمة، فإن ترجمة نصوص **الأفِسْتا** *(Avesta)* إلى لغة سائدة (الفارسية الحديثة) كانت سبب الاحتفاظ

(٣٤) انظر المناقشة الكلامية في: المصدر نفسه، الهامش ٣، ص ٨٥، الهامش ١، ص ٨٦ وص ١٥٧.

بهذه النصوص، والأسباب التي أدت إلى الترجمة اللاحقة من الفارسية إلى العربية يزودنا بها النص نفسه ويبدو أنها بعيدة عن المرمى: إحياء للزرواسترية بالعربية، على نحو ما تبناه سُنْباض، التي ستُبحث في القسم التالي.

ومن ثم فإن الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية كانت قد أنتجت كلا الأمرين: الأول مجموعة أعمال كاملة على أنها أساس الحضارة ـ فمن حيث الجوهر هي جميع الأعمال المتحدّرة من الأيام الخالية في اللغات جمعاء، إذ إنها مفروض إما أن تكون مترجمة عن الأفِسْتا *(Avesta)* أو مستقاة منها ـ والثاني هو استشراف ثقافي جعل أمر اكتسابها يسيراً ومحبباً على السواء، ولكليهما أثر فعال في عملية النقل.

رابعاً: التاريخ المبني على التنجيم على أنه أيديولوجية سياسية

إن التاريخ المبني على التنجيم هو رواية التاريخ الأُسَري على أساس دورات زمانية مختلفة في طول أزمانها، إذ إنها تقع تحت سيطرة النجوم والكواكب السيارة. ومؤلَف أبي سهل، كتاب النَهْمُطان، الذي اقتبست منه (الفقرة ج) قبلاً، هو، على وجه الدقة، تاريخ تنجيمي، وهو واحد من أقدم الكتب من هذا النوع بالعربية إن لم يكن أقدمها على الإطلاق. بعد أن يقص تاريخ انتقال العلوم ينهي أبو سهل روايته بأن يؤكد على مغزى القصة الخُلُقي على نحو واضح. إذ إنه يقول:

«إن الشعب في كل زمن ودهر يقبس تجارب جديدة وتُجدد له معرفته على حسب ما تفرضه النجوم وإشارات البروج، وهو القرار الذي يتولى تصريف الزمن بحسب إرادة المولى القدير».

والرسالة الموجهة إلى الحكام العباسيين بيّنة: إن النجوم قد

قضت، بإرادة الله ـ وهذا هو الهدف من كتاب التاريخ التنجيمي لأبي سهل ـ إن الدور هو الآن دور العباسيين لتجديد العلم، على نحو ما كان للساسانيين من قبل. إن ما رسمه كسرى الأول أنوشروان أصلاً من حيث نشر المعرفة وأودع كتاب الدَينكَرْد، يعيد أبو سهل صياغته ويظهره وبمهارة بالغة الدقة وكأنه صادر في الأصل عن الله، ولكن النجوم كانت السبيل. وبعبارة أخرى فإن ما كان زرواسترياً أصلاً جعله أبو سهل ذا هدف وأكسبه حلة إسلامية.

وإذاً، فالغرض من تاريخ أبي سهل التنجيمي هو وضع أيديولوجية سياسية. فالتاريخ التنجيمي أو التنجيم السياسي كان هاماً بالنسبة إلى العباسيين الأوائل لأنه حقّق وظيفتين حيويتين: الأولى سياسية إذ إنها زودت سيادة الدولة العباسية، التي كانت دورتها قد بدأت توّاً، على نحو ما رسمته النجوم وبأمر من الله في النهاية، برسالة تتضمن إنذاراً إلى جميع الخصوم المحتملين للحكم العباسي، أن أي نشاط سياسي لهم محكوم عليه بالفشل؛ والثانية أيديولوجية إذ إنها أدخلت في روع القوم أن الدولة العباسية هي، من حيث المخطط الأكبر لكل ما تتحكم فيه النجوم، الوارث الشرعي الوحيد للامبراطوريات القديمة في أرض الرافدين وإيران والساسانيين الأسلاف الأدنى[(٣٥)].

وكان لدى المنصور أسباب تبرّر تبنّي سياسة تحوي رسالة سياسية مؤداها أن حكم الأسرة العباسية لا يُقاوم، ورسالة ايديولوجية أن الأسرة التي قامت حديثاً هي في

---

(٣٥) للتنجيم السياسي، انظر: D. Pingree, «Kiran,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5, pp. 130-131.

ومن هنا فإن التاريخ التنجيمي يدخل التأريخ العربي الإسلامي لأسباب، من الواضح، أنها كانت سياسية، ويبدو تأثيره في أدواره الأولى، إن إشارات اليعقوبي إلى الخلفاء تسبقها قراءة أبراجهم المأخوذة من كتاب ما شاء الله المعروف باسم المواليد =

الواقــع خليفــة للساسانيين، إذ إنه كان عليه أن يقاوم خصوم الحكم العباسي في ما اتخذ شكل إحياء للحركات الفارسية والزرواسترية.

وخلال الفترة الطويلة التي احتاجتها الثورة العباسية حتى يتم نموها، في إيران وخراسان بين سكان كانت أغلبيتهم فارسية، كانت الرسالة الرئيسية ذات الشقين التي ثبتتها الدعوة العباسية هي أن الأسرة الأموية كانت على وشك السقوط وأن من يخلفها هو الرضا من آل البيت. ولم يكن من اللازم أن يكون للأمرين الانطباع نفسه بين جماعات من السكان الذين لم يعتنقوا الإسلام. كان ثمة الكثيرون ممن يتمنون التخلص من حكم الأمويين العربيّ، على نحو ما كان عليه العباسيون، لكنهم كانوا يختلفون رأياً في من يخلفهم. وبعبارة أخرى، فإن دعوة الثورة العباسية أدت إلى قيام آمال في سقوط الحكم العربي ومن ثم تصورات نظام لم يره الجميع، بطبيعة الحال، على أنه إسلامي وعباسي. فقد كان ثمة جماعات متعددة معنيّة بإحياء الأديان الفارسية الوطنيّة، كانت تطرح برامجها وأيديولوجيتها، وكانت هي أيضاً تدعو إليها على أسس دينية استجابة لتلك التي كان المسلمون يطرحونها.

إن المصدر الأول للمعارضة تكوّن من عناصر السكان المحليين أو فئاتهم، فضلاً عن كبار الملاكين الذين كانت شؤونهم قد تضرّرت بسبب الحكم الإسلامي المباشر في خراسان، والتي يمكن أن يشار إليها على نحو عام على أنها

= *(Nativities)*. هذه ناحية هامة يجب أن يستمر البحث فيها. انظر: Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, pp. 110-113, and note 3, p. 134.

لم يكن التنجيم مجرد واحد من الموضوعات التي يعالجها المؤرخون، بل كان أيضاً، الدافع الذي أدى إلى كتابة مثل هذا النوع من التاريخ، على ما يبدو من قضية أبي سهل بن نوبخت وحمزة الأصفهاني.

كانت حركات انشقاقية وانفصالية، والثورات التي حيكت ضد حكم المنصور رمت إلى قلب الحكم العربي وإعادة نظم دينية فارسية مختلفة أو نظام توليفي من نزعات من الزرواسترية والمَزْدَكيّة[٣٦]. وقد كانت الثورات مرتبطة باسم أبي مسلم الخراساني قائد الجيوش الثورية العباسية في خُراسان[٣٧]، والدور البارز على نحو بيّن الذي قام به في إنجاح الثورة وقاعدته العريضة المتمركزة في مَرْوْ، أدت إلى اعتبار إعدامه أمراً لا مفر منه (١٣٧هـ/ ٧٥٥م). وكان العصيان الأول الذي تسببت به هذه الحادثة هو عصيان أحد أمراء الجيش الإِسْبَهْباد (Ispahbud) سُنْباض (ت ١٣٧ ـ ١٣٨هـ/ ٧٥٥م)، وهو قائد من قواد جيش أبي مسلم، وهو الذي رعى الترجمة في الرواية ب (أعلاه). وقد تلا ثورة سُنْباض ثورتا بَراز (١٤٢ هـ/ ٧٥٩م) وإسحق الترك (١٤٢هـ/ ٧٥٩م).

وقد كان ثمة نموذج ثان لمقاومة السياسة العباسية جاء على أيدي الدهاقين، وهم أصحاب الأملاك الواسعة من طبقة الارستقراطية. كانت هذه الطبقة قد نالت نفوذاً كبيراً مقابلة بالإمبراطور الساساني، وأصبحت تدير أمور السكان المحليين في

---

(٣٦) من أجل الاطلاع على هذه الحركات على نحو عام، انظر: Gholam Hossein Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire* (Paris: Les Presses modernes, 1938), pp. 111 ff.

إن التركيبة الاجتماعية والاقتصادية والدينية للحركات هذه شرحها على نحو مفصل: B. Scarcia Amoretti, «Sects and Heresies,» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968-1991), vol. 4: *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, pp. 481-519, and «Mazdakism and the Khurramiyya,» in: Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies, no. 4 (Albany, NY: Bibliotheca Persica, 1988), pp. 1-12.

وفي هذه الدراسة يركز مادلونغ تركيزاً أكبر على النواحي الدينية؛ انظر أيضاً البحث الأقصر في: W. Madelung, «Khurramiyya,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5, pp. 63-65.

(٣٧) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, p. 141.

المناطق الخاصة بها على أنها الحاكم فعلاً. وفي أيام الحكم العربي، الذي كان هؤلاء قد قبلوه في غالب الحالات على أساس معاهدات سلّموا البلاد بموجبها، واحتفظوا بامتيازاتهم. وكانت سياسة الأمويين في هذه القضية تقوم على السماح لهم بالاستمرار في القيام بدورهم كحكّام محليين يقومون بإدارة شؤون السكان غير المسلمين الذين توجّب عليهم دفع الجزية؛ ولم يكن المسلمون ـ العرب منهم ومعتنقو الإسلام من الفرس ـ خاضعين، بطبيعة الحال، لسلطانهم، إلا أن هذا الأمر لم يكن قضيّة في أيام الأمويين بسبب العدد الضئيل من معتنقي الإسلام الذين قد يعنون بذلك. وعلى كل، فلما جاء العباسيون ومعهم دعوتهم إلى قيام مجتمع إسلامي أفراده سواسية كأسنان المشط، أخذت قوة الدهاقين تضعف تدريجاً بسبب تزايد اعتناق الإسلام. ومن ثم كانت مقاومتهم لقضية العباسيين، على ما تتضح، لا بسبب من مشاركة عدد من الأسر الأرستقراطية في الثورة فحسب، بل بسبب الثورة التي قادها واحد من صفوفهم ضد المنصور وهو أُستاذسيس (Ustādsīs) في سنة ١٥٠هـ/ ٧٦٧م[٣٨].

إن أيديولوجية هذه الفئات المقاومة كانت، على درجات مختلفة واهتمامات متباينة، حركات إحياء زرواسترية. وخلال مساق الثورة العباسية بكامله، وفترة ما عقبها من اضطراب، تمكّنت

(٣٨) ولمزيد من المعلومات حول تهديدات سنباض وأستاذسيس وقاعدة الأخير الداعمة له من الدهاقين، انظر: Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate. A Political History*, pp. 63-65, 44, 90-92 and 183-184.

ولمزيد من الدقة، انظر: A. K. S. Lambton, «Iran,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, p. 16, and *The Cambridge History of Iran*, vol. 4: *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*.

وبالنسبة إلى المصادر حول الدهاقين تحت الحكم العربي في بداية العصر الإسلامي، انظر: M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1970), pp. 95-99, and A. Tafazzoli, «Dehqān,» in: Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7, pp. 223-225.

الترجمة من القيام بدور بارز في المحاولات التي تمت على أيديهم للوصول إلى الشعب وتجنيد المؤيّدين ونشر الدعاوة. ويبدو أن الأسباب كانت تكمن في الحاجة إلى الوصول إلى تلك العناصر من السكان الفرس التي أصبحت يومها تستسيغ استعمال العربية، على نحو يفوق مقدرتهم في الفارسية التي كان عدد كبير من النصوص الدينية الزرواسترية مدوّناً بها، وبالمثل بقصد المحافظة على النصوص الجماعية الزرواسترية في لغة العرب المستمرة صعوداً، وهي النصوص التي أصبحت، بعد تدمير الدولة الساسانية والبناء الديني قبل ذلك بقرن، معرضة لخطر الضياع إذ لم يكن لها حراس رسميون. وترجمات المادة الزرواسترية التقليدية إلى العربية كانت أداة دعاية لإقناع هؤلاء الفرس «المعربين»، الذين لم يكونوا قد عرفوا الفهلوية، بحتمية سقوط الأمويين وصحة التقليد الزرواستري الذي كان الحفاظ عليه هو الهدف.

إن هذا الأمر يبدو جليّاً في تصرفات سُنباض، الذي كانت له، فضلاً عن مطامعه السياسية، مطالب أيديولوجية وثقافية واضحة. صحيح أن ثورته قامت في أعقاب إعدام أبي مسلم، إلا أنه لا شك في أنها كانت قد مرت عليها سنون وهي في دور الإعداد. كان قد نَدب من يقوم بترجمة النص التنجيمي الزرواستري، الوارد ذكره في الرواية ب (فقرة ٣)، من الفارسية الحديثة إلى العربية، وبذلك أتيحت لنا مناسبة سعيدة يسّرت لنا شهادة مدوّنة توضح مخططاته في إحياء الأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية. وعلى ما نقرأ في مقدمة تلك الرواية فإن سُنباض أمَر بتلك الترجمة لأنه أحس أن انتشار العربية السريع كان يلقي بالكتب الزرواسترية التقليدية المدوّنة بالفهلوية إلى زاوية الإهمال. وتشير المقدمة ذاتها إلى حادثة هي أن سبباً مماثلاً دفع شخصاً اسمه ماهانكَرْد إلى ترجمة الكتاب نفسه من الفهلوية إلى الفارسية الحديثة قبل ذلك بنحو قرن، عند سقوط الإمبراطورية الساسانية

(٣٠هـ/ ٦٥٠م)[٣٩]، أما أن الكتاب الذي اختير للترجمة كان كتاباً عن التنجيم، وأنه يحتوي على التنجيم السياسي، فيدل على أهميته بالنسبة إلى أيديولوجية الحركات المقاومة للعباسيين.

أما التهديد الذي يمكن أن توجهه هذه الثورات نحو استمرار الدولة العباسية، فقد تباين درجات: أما المنصور فلم يكتف بأن قضى عليها واحدة بعد الأخرى على نحو حاسم، بل إنه طبق سياسة احتواء أيديولوجي، أي أنه احتضن الأيديولوجية الزرواسترية التي كانت تعتنقها الحركات المؤيدة لأبي مسلم باعتبارها عباسية بقصد إفراغها من جاذبيتها وأهميتها. وكان السبب الذي دفع المنصور إلى اتخاذ هذا القرار الواقعي، أي الجمع بين القضاء السياسي إلى جانب الاحتواء الأيديولوجي للحركات المقاومة للعباسيين هي الحقيقة التي لا لبس فيها، وهي أن أولئك الذين يحملون السلاح قد يكونون في الواقع قلّة، لكن مريديهم كُثر. ولا شك في أن المنصور كان يدرك أن هذا الأمر يصح على نحو خاص بالنسبة إلى خراسان وهي ولاية واسعة ذات أهمية اقتصادية على أعلى المستويات، والغالب على سكانها العنصر الفارسي الزرواستري. واستمرار الأيديولوجية الدينية الزرواسترية وخلفيتها السياسية الساسانية تتمثلان على أكمل وجه بما يحافظ عليه سكان عاصمتها العباسية مَرْوْ من تقاليد. فقد كانت على الدوام مَعقلاً للثقافة الفارسية، وكانت هي المدينة التي اختارها محمد بن علي العباسي مركزاً للتحركات الثورية لأسرته والتي استولى عليها أبو مسلم سنة ١٣٠ هـ/٧٤٨م[٤٠]. ويأتي نصنا التنجيمي الزرواستري

(٣٩) انـظـر: Pingree, «Mashā'allah: Some Sasanian and Syriac Sources,» in: Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science*, p. 7.

(٤٠) إن مركزية مدينة مرو في الثورة العباسية قد نوقشت بالتفصيل في: Shaban, Ibid., pp. 149-163, and C. E. Bosworth, «Marw al-Shahidjan,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 6, p. 620b.

ليوثق التاريخ السياسي؛ إنها تدعو أبا مسلم «صاحب السلطان»، ومن الواضح أن هذا كان المقصود به مَرْو، مركز الثورة العباسية؛ ومرو كانت تُعرَف أيضاً على أنها موقع للنشاط في الترجمة من البهلوية أو الفارسية الحديثة إلى العربية.

وقد استمر النشاط الثقافي في مَرْو قروناً عديدة بعد أبي مسلم. ففي أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي كان المأمون، حفيد المنصور وخليفة المستقبل، (وقد كانت أمه فارسية ـ وبحسب بعض الروايات ـ كانت حفيدة الدهقان الثائر أُستاذسيس المذكور في ما سبق) يدرس التنجيم هناك وقد اتخذ النموذج الساساني أساساً لتصرّفه، على ما رواه الأخباري في المسعودي (اعتمدت في الفصل الرابع). وقد اتخذ المأمون من مَرْو أيضاً عاصمة له خلال الحرب الأهلية ضد أخيه الأمين، ولم يدخل بغداد إلا بعد أن تركّزت سلطته فيها، وعندها دخل مدينة المنصور. وكانت مَرْو مشهورة بخزائن كتبها حتى سقوط العباسيين، وثمة روايات عن علماء كانوا يدرسون فيها ويقومون بنسخ كتب فارسية هناك[٤١].

هذا العرض المقتضب، والذي يمكن التوسع فيه حسب الرغبة، يضع بين أيدينا تصوراً واضحاً للخلفية الاجتماعية والثقافية التي مكّنت الأيديولوجية الزرواسترية من أن تظلّ حيّة قروناً بعد الفتح العربي. كان المنصور مطلعاً على هذا الأمر اطلاعاً تاماً، وكانت مَرْو موضع عناية خاصة على أنها مركز مثل هذه الأيديولوجيات؛ وفي سبيل أن تكون الأمور هناك مضبوطة، عيّن

---

(٤١) على سبيل المثال اللاهوتي العطبي (ت ٢٢٠هـ/٨٣٥م)، حسبما ورد عند: أحمد بن أبي طاهر طيفور، كتاب بغداد، تحقيق هـ. كلر، ٢ مج (ليبزغ: هرّاسوفتز، ١٩٠٨)، ص ٨٧، و Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschara. Eine Geschichte des Religiosen im Frühen Islam*, 6 vols. (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vols. 3, pp. 100-102.

ابنه وخليفته المهدي نائباً لصاحب السلطان في خراسان في مرو بين سنتي ١٤٢ و١٥٢ هـ/ ٧٥٩ و٧٦٩م. ومع أن المنصور كان يعرف أيضاً أنه من اليسير نسبياً أن يُقضى على المتهوّرين فإنه لم يكن أمراً ممكناً ولا مرغوباً فيه أن يُقضى على خلفيات ثقافية بكاملها. وفي هذا السياق يبدو أن قرار المنصور في اختيار الأيديولوجية الزرواسترية ونقلها إلى بغداد لم يبد أنه دلّ على درجة خاصة من الحكمة فحسب، ولكنه كان واقعياً ومعقولاً.

لما نالت المواقف الثقافية الساسانية الزرواسترية الرضى في بغداد بعد إنشائها مباشرة، أصبحت ترجمة المعرفة العلمانية جزءاً من العمل. وهذا يفسر، إلى درجة كبيرة، الدوافع التي كانت تكمن خلف الدعم الذي قدمه الخلفاء العباسيون الأوائل لحركة الترجمة. وهذا التفسير تؤيده الحقيقتان التاليتان: إن الترجمات الأقدم عهداً للأعمال اليونانية لم تنقل في حقيقة الأمر مباشرة من اليونانية، بل خلال وساطات فهلوية، ويغلب على النصوص المترجمة أنها كانت تنجيمية في طبيعتها (قابل الفصل الخامس).

إن اهتمام المنصور بكل شاردة وواردة في حكمه في جميع القضايا السياسية والإدارية أمر معروف ومعترف به بحرية، وأمر شمول ذلك للأيديولوجية صريح. وسياسته من حيث القضاء على خصومه واحتواء أيديولوجيتهم يمكن أن تُرى في نواح أخرى أيضاً. ويبدو الأهم في هذا الأمر في اتخاذه اللقب المشرّف «المنصور»، وكما فسرها محمد عبد الحي شعبان «الذي كتب له النصر». إن تضمين فكرة الخلاص لهذا اللقب واضح، ويبدو أن المنصور اتخذه لمجابهة دعوى الشيعة بأنهم يتمتعون بالحظوة الإلهية التي بدت بعد انتصار المنصور النهائي، في أواخر ١٤٥هـ (آذار/ مارس ٧٦٣م)، على المطالبين بالخلافة من الشيعة، على ما يذكره المسعودي المؤرخ. ويبدو هذا كله على أنه أكثر قبولاً إذا فكّر

المرء بأن المنصور نفسه هو الذي اختار لابنه وخليفته لقب المهدي، وهو لقب شيعي على نحو لا يجارى[٤٢].

ثمة أمر هو أصعب تثميناً على وجه التأكيد، مع أنه من المؤكد أنه يحوي إشارة إلى الأيديولوجية الإمبراطورية المميزة التي أرادها المنصور لمشروعه، وهي صورة المدينة التي بناها، بغداد، وحجمها وفخامتها[٤٣]. ثمة بعض الخلاف في ما يتعلق بأهميّة الصورة المستديرة التي اختارها وأصلها، وقد تباينت الآراء إلى حد بعيد. ففيما ادعى البعض أن للأمر أهمية مرتبطة بالنجوم أو بالكون، حَسِبَ الآخرون أن الأمر لا يعدو كونه عملاً عادياً؛ وثمة مؤلف بدّل رأيه في مؤلفين متتاليين بحيث إنه انتقل من موقع متطرف إلى آخر مثله. إن الهموم الأيديولوجية التي تسكن الشخصيات التاريخية هي الأصعب للتوثق منها، وبخاصة إذا كانت المصادر المتوافرة قلما تزودنا بالأخبار. وعلى كل، فإننا نعثر في المصادر، وفي ضوء الجدل السابق، على قدر كاف من الأخبار القصصية مما يسمح لنا بأن نتبين اهتمامات أيديولوجية متشابهة ومألوفة كان لها وجود في بناء بغداد، ومثل ذلك التقرب المزدوج

---

(٤٢) يشير المسعودي في كتابه **التنبيه والإشراف** إلى اتخاذ المنصور هذا اللقب. انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **كتاب التنبيه والإشراف**، تحقيق ميخائيل جان دوغويه (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٣)، ص ٣٤١,١٣. أما شعبان (Shaban) الذي لا يشير إلى المسعودي، فإنه يفضل الزمن الذي تلا القضاء على أبي مسلم مباشرة في ١٣٧هـ/ ٧٥٥م. انظر: **Shaban**, *Islamic History. A New Interpretation*, part 2, p. 8.

وفي ما يتعلق بألقاب التعظيم التي اتخذها العباسيون، انظر: C. E. **Bosworth**, «The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past,» *Iran*, vol. 11 (1973), pp. 51 ff, and **Shaban**, *The 'Abbasid Revolution*, pp. 166-167.

(٤٣) من أجل الحصول على بحث محكم للأسباب جمعاء ـ السياسية والاقتصادية والإدارية ـ التي حملت المنصور على اختيار الموقع، حيث عثرت على ما لا يقل عن تسعة عوامل، انظر: **Kennedy**, *The Early Abbasid Caliphate. A Political History*, pp. 86-87.

الذي أخذ به المنصور من حيث التوكيد على سيطرته فيما كان يختار عناصر أيديولوجية من مختلف الشعوب والتقاليد التي تقوم الدولة العباسية على أكتافها.

بدءاً، فإن الصورة المستديرة للمدينة، وقصر الخليفة يتوسّطها يرمزان إلى الحكم المركزي ويؤكدان بمنتهى القوة أن المنصور سيد الموقف. ومع ذلك فإن المصادر تنبئنا بأن المنصور اختار الصورة هذه لأنه إذ يتوسطها، يكون على أبعاد متساوية من جميع أقسام المدينة. ويبدو هذا كأنه تطبيق لتخطيط المدينة على ما قال به إقليدس من حيث تحديد الدائرة (المبادىء، الكتاب الأول، حد ١٥، *Elements*, Book I definition 15)، وقد دوّنت في مطلع هذا الفصل ما يردّده مؤرخو العلوم أن المنصور كان معنياً بترجمة إقليدس؛ ويبدو أنه قرأ أو أنه عهد إلى آخرين بقراءة ما كان قد أوصى به. وعلى كل فإن أهمية هذا الأمر بالنسبة إلى الفئات التي عرفت شيئاً عن إقليدس هي أن الخليفة كان يطبق هذه المعرفة القديمة. ومن ثم فإن النصيحة الواردة في الدينكَرْد، والتي أعاد صياغتها أبو سهل إسلامياً، وهي أن يُبحث عن المعرفة القديمة أنى كان مصدرها وأن تستعمل، حققها المنصور هنا. فضلاً عن ذلك، فإن مجرد أن يكون موقع بغداد على مقربة للغاية من أكتيسيفون [المدائن] عاصمة الساسانيين كان لا بد أن ترمز مرة أخرى إلى أن الأسرة الجديدة كانت، في واقع الأمر، وريثة الإمبراطوريات الفارسية القديمة، وذلك في نظر من كان يرمي إلى أن يرى الأمر من هذه، الناحية. ومن وجهة النظر هذه، فإن المنصور كان يواصل السير على التقليد الإمبراطوري الساساني.

وتنبئنا المصادر أيضاً أموراً عن أبواب المدينة، إذ روي أن بعضها كان قد استعمله سليمان، الوارد اسمه في العهد القديم من الكتاب المقدس، على أنه بنى مدينة على مقربة من واسط، وأن الحَجاج أفاد منها في واسِط بالذات؛ وقد زُعِمَ أن باباً آخر، كان

قد حمل من سورية هو من صنع الفراعنة. إن الفئات البشرية التي تمثلها هذه الأساطير لم تكن أمراً اعتباطياً. فإذا كان قرب الموقع من أكتيسيفون [المدائن] والصورة الدائرية بالذات كانت تعني الكثير لشعب مولع بالثقافة الساسانية، فإن الأصل المزعوم للأبواب كان ذا أهمية لأهل الكتاب، اليهود والمسيحيين، وللمصريين وللأمويين. ومن ثم فإن المنصور أبرز بغداد لا على أنها رمز إلى حكمه غير المنازع فحسب، بل أبرز الأسرة العباسية أيضاً على أنها وريثة الماضي الثري لبلاد الشرق الأدنى بما فيها من فسيفساء لشعوب وأديان وتقاليد مختلفة(٤٤).

---

(٤٤) إن بناء بغداد وأول السياسات العباسية قد قام J. Lassner ببحثها على نحو موسع في: Jacob Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages; Text and Studies* (Detroit: Wayn State University Press, 1970).

حيث أشار إلى أهمية موقع بغداد وشكلها في الصفحات ١٢٨-١٣٧، إذ يرى أن المنصور حاول «أن يجعل نفسه وريثاً للامبراطورية الساسانية البائدة»، وبهذه الصفة كان يمكنه أن يدعو أولئك الأتباع الذين كانوا يقيمون في بلادها السابقة، بما في ذلك أتباع أبي مسلم، ص ١٣١. كما أنه زودنا بمراجع غنية حول الموضوع نفسه في عمله اللاحق: Jacob Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980).

إلا أنه تخلى عن رأيه السابق كما فعل آخرون، ممن اتجهوا نحو رؤية أهمية كونية في موقع بغداد وشكلها.

وقد تناول Oleg Grabar القضية من وجهة مؤرخ للفن، حيث كان ميالاً إلى موافقة لاسنر في موقفه الأساسي «لا يجوز أن ينظر إلى بغداد على أنها مجرد رمز للسيادة المعاصرة فحسب، بل على أنها محاولة ثانية في توجيه العالم الإسلامي إلى ماضي الشرق الأدنى الزاخر، حتى فيما لو كانت بعض نظرات مؤرخي الفن (المفعمة بالحماسة) يمكن التخلي عنها، فإن الحقيقة هي أن موقع بغداد وشكلها، مهما كانت الاهتمامات الثقافية التي يمكن أن تؤثر في اختيارهم فلا بد أنهم كانوا يتفقون مع اتجاهات المنصور الأيديولوجية. انظر: Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art*, 2nd ed. (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1987), pp. 43-71 and 67.

وبهذه المناسبة فإن حجج لاسنر الدقيقة لنقض موقفه الأول تعجز عن الإقناع، قارن: Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Fruhen Islamic*, vol. 3, p. 4.

خامساً: حركة الترجمة وقضية «بيت الحكمة»

يبدو استعمال المنصور للنواحي البارزة من الأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية واضحاً أيضاً في اختياره كبار رجال الإدارة. من الظاهر أن مثل هذا الاختيار يعود إلى أسباب كثيرة، عرضتُ لبعضها لماماً في ما سبق، ولو أن أكثرها خارج عن مجال بحثنا، إنه قدّر أنّ الفرس المشبعين بالثقافة الساسانية، وبقطع النظر عن القول باعتناقهم الإسلام وارتباطهم به، سيكونون عمّالاً مخلصين لخلافته وللأسرة العباسية بوجه عام. وقد اتفق خلفاؤه معه في هذا التقدير (ودليل ذلك أن نفوذ الفرس في بلاط الخليفة تقوّى أيّام المهدي) ومن ثم فإننا نرى أعلى المستويات في الإدارة العباسية وحياة البلاط وقف على أسر من هذا الصنف، وكانت أسرة البرامكة وآل نَوْبَخْت من الأشهر بينها. وقد استمر هذا الوضع سائداً حتى سنة ٢٠٢ هـ/٨١٨م وهي السنة التي اغتيل فيها الفضل ابن سهل وزير المأمون ورفيق دربه، والذي كان هو نفسه تابعاً للبرامكة، ولو أن هذا الأمر كان قد ضعف إثر سقوط البرامكة في ١٨٧ هـ/ ٨٠٣م وما تخلله من اضطراب الأمور في الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون[٤٥].

---

(٤٥) إن الدراسات الثانوية قد تناولت هذا الموضوع بالتفصيل. من أجل المسيرة التاريخية، انظر: الفصل الخاص بالمهدي والهادي في: Kennedy, Ibid.

يزودنا D. Sourdel بالدراسة المألوفة للوظائف الإدارية للبرامكة. انظر: Dominique Sourdel, *Le Vizirat Abbaside de 749 à 936, 132 à 324 de l'hégire*, 2 tomes (Damas: Institut français de Damas, 1959-1960), tome 1, pp. 127-181.

ومن أجل نظرة شاملة للبرامكة، انظر المقال الذي وضعه إحسان عباس في: Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, pp. 806 - 809.

وللتعرف على النوبختيين، انظر: عباس إقبال، خاندان إنوبخت، زابان ئا فارها نجي إيران؛ ٤٣ (طهران: [د.ن.]، ١٩٦٦).

وهناك خلاصة لها توجد في: Musa Ibn Nawbakht, *Horoscopos Historicos* = الكتاب الكامل, edited and translated by Labarta (Madrid: Instituto Hispano-arabe de Cultura, 1982), pp. 15-21. =

إن أهمية هذه السياسة التي اتبعها الخلفاء العباسيون الأوائل بالنسبة إلى حركة الترجمة لا تخضع للمبالغة. إن الأيديولوجية الزرواسترية الساسانية التي أخذ بها المنصور حوت فكرة «إحياء» الأعمال القديمة عبر ترجمتها إلى الفهلوية؛ وخلال القرن الذي عبر بين سقوط الأسرة الساسانية وقيام العباسيين أعيد توجيه هذا النشاط إلى ترجمة الأعمال الفهْلوية إلى العربيّة؛ وفي زمن العباسيين الأوائل كان حَمَلة ثقافة الترجمة هذه بالذات يشغلون أعلى المناصب في الإدارة. وقد أُتيح لهم عون من المؤسسات ودعم مالي لكي يتولوا أمر هذا النشاط.

إن الأخبار القليلة التي يمكن الاعتماد عليها حول «بيت الحكمة» يجب تقديرها من خلال هذه النظرة. لقد سال الكثير من الحبر على غير جدوى في وصف «بيت الحكمة»، وغالباً ما كان هذا على نحو إسقاطات متخيّلة ومؤمّلة لمؤسسات ومشاريع بحث حديثة تعاد إلى القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. الحقيقة هي أن الذي بين أيدينا من معلومات تاريخية عن «بيت الحكمة» هو من الندرة بمكان. وهذا نفسه يدلّ على أنه لم يكن شيئاً فخماً أو مهماً، ومن ثم فإن أضيق تفسير يكون أكثر اتساقاً مع الرواية التاريخية[٤٦].

= وانظر أيضاً: Pingree, «Abū Sahl b. Nawbakt,» and W. Madelung, «Abu Sahl Esma il Nawbakti,» in: Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, p. 369 and 372-373 respectively.

(٤٦) يضع يوسف العش أمامنا صورة لدار الحكمة تصل قمة المبالغة وذلك في كتابه: Yusuf 'Ishsh, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age* (Damas: Institut française de Damas, 1967), pp. 9-57.

فهناك ٤٩ صفحة هي توليف خيالي على أساس لا يعدو دزينة من الشواهد، التي لا يتجاوز واحدها السطر الواحد، في المصادر. وقد أعيد البحث في الموضوع مؤخراً في: M. G. Balty - Guesdon, «Le Bayt al-hikma de Baghdad,» *Arabica*, vol. 39 (1992), pp. 131-150.

هنا نجد بحثاً معقولاً ومنظماً، لكنه، على كل، لم يتجنب المبالغة في الأمر، =

«بيت الحكمة»، من حيث دلالته، هو ترجمة للتسمية الفارسية لمكتبة. وهذا واضح تماماً من قول لحمزة الأصفهاني (ت بعد ٣٥٠ هـ/ ٩٦١م) وهو الذي يعتبر من أوسع المؤلفين معرفة بفارس قبل الإسلام[٤٧]، إذ يقول في المقدمة التي وضعها لكتابه الموسوم الأمثال الصادرة عن بيوت الشعر أنه في إيران في الأزمنة السابقة للإسلام كانت الكتب التي حوت الرواية التاريخية التقليدية والقرارات المتعلقة بالحرب وقطع متفرقة من الأخبار عن جماعات المحبين المشهورين، زوجاً زوجاً، وكانت قد وضعت نثراً في الأصل، أعيدت صياغتها شعراً للملوك الساسانيين. وقد دوّنت هذه القصائد في كتب وأودعت «الخزائن» التي كانت تسمى «بيوت الحكمة». من الواضح أن هذه الرواية تشير إلى أن هذه كانت مكتبات ملكية أو أنها كانت، بطريقة أو بأخرى، مرتبطة بإدارة الدولة، إذ إن القصائد التاريخية أعدت لمصلحة الملوك. ويبدو من القرينة أن هذا كان وظيفة هذه الأماكن ومن ثم جاءت التسمية «بيوت الحكمة»: كان المفروض أن تخزن فيها الكتب، وبخاصة الشعري منها، التي كانت مرتبطة بالماضي الساساني ـ وبعبارة أخرى، الكتب التي تضمنت رواية شعرية للأمجاد الساسانية (وتبعاً للأيديولوجية الزرواسترية الساسانية، الأخمينية[٤٨]. هذا الوصف

= فضلاً عن ذلك فإنه يغض الطرف كلياً عن الخلفية الساسانية ودلالاتها، التي سيشار إليها في ما بعد. والعش وبولتي ـ غودسن يحويان في ما بينهما إشارات وافية للأدب المبكر. إلا أن دراسة بولتي ـ غودسن يشوهها أخطاء في الشواهد وخاصة في ما يتعلق بأقل طبعات الفهرست دقة، طبعة بيروت التي بلا تاريخ.

(٤٧) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, p. 156.

(٤٨) كتاب حمزة لم ينشر بعد. أنا أنقل هنا من الخلاصة الإخبارية عن محتويات مخطوطة برلين Or. Quart. 1215، انظر: Gregor Schoeler, *Arabische Handschriften* (Stuttgart: F. Steiner, 1990), part 2, p. 308.

وأنا مدين إلى هذه الإشارة في إفادتي إلى: Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Fruhen Islam*, vol. 3, note 5, p. 200.

لمكتبة القصر مؤيد في كتاب آخر أثارته النماذج الساسانية هو آداب الملوك المعزو إلى السَّرَخْسي. يحوي الفصل السادس منه حديثاً عن دراسة الملك للتاريخ الملكي، ويزودنا في هذه المناسبة بمعلومات عن دور مكتبة القصر «بيت الحكمة»[٤٩].

إن الرواية الأدبية الثانوية تزخر بالحديث عن «إنشاء» أو «تأسيس» بيت الحكمة في البلاط العباسي مع ذكر المأمون وهرون الرشيد على أنهما الخليفتان اللذان يعزى ذلك إليهما. في الحقيقة ليس لدينا قط ذكر في المصادر التي يصح الاعتماد عليها اعتماداً كلياً، ما يدل على مثل هذا «الإنشاء»[٥٠]. وبقدر ما يمكن أن أجزم به، ثمة فقرتان فقط واردتان في النصوص يرد فيهما ذكر الرشيد مرتبطاً ببيت الحكمة، وقد ورد كلاهما في الفهرست لابن النديم:

(أ) يقول[٥١] إن أبا سهل بن نَوْبَخْت، الذي وضع التاريخ التنجيمي الذي أشرت إليه سابقاً «كان في خزانة الحكمة لهرون الرشيد؛ وإنه ترجم من الفارسية إلى العربية وإنه

---

(٤٩) انظر: F. Rosenthal, «From Arabic Books and Manuscripts, XVI: As-Sarakhsi (?) on the Appropriate Behavior for Kings,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 115 (1955), p. 109a.

(٥٠) انظر: M. Rekaya, «al-Mamūn,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 6, p. 338a.

وفي هذا المقال يمعن Rekaya في الرأي إلى حد أنه يقترح تاريخاً لهذه الحادثة المزعومة، دون الإشارة إلى مصدره: «إن المأمون لم يهمل الأمور الثقافية (تأسيس بيت الحكمة في ٢١٧هـ/٨٣٢م)». إن المأمون، توفي، كما هو معروف في السنة التالية في ٢١٨هـ/٨٣٣م؛ فإذا صح تاريخ «التأسيس»، فمعنى هذا أنه تمكن من استخدام الخصائص العلمية، وجني الفوائد لكل من عُرف عنه أنه عمل فيها ـ عالم الجبر الخوارزمي والفلكي يحيى بن أبي منصور وبنو موسى (انظر الفصل السادس) ـ كل ذلك خلال تلك السنة.

(٥١) ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٧٤,٨ ـ ٢٧٤,٩.

اعتمد في بحثه على كتب إيران». معنى أنه كان في بيت الحكمة يفرض أنه كان عاملاً «فيها» للرشيد، أي أيام خلافته. يعيد ابن القفطي[٥٢] هذه المعلومة عن الفهرست ويضيف قوله إن الرشيد ولاّه شؤون خزانة كتب بيت الحكمة، وتبدو كأنها تكييف اعتباطي لتعبير مألوف عن المكتبة، جاء عن ابن القفطي أو ناسخ ما. لست أدري مصدر الخبر المضاف حول التعيين؛ لعله تخمين لابن القفطي.

(ب) ويشير[٥٣] إلى أن علاّن الشُعوبي «كان ينسخ مخطوطات في بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة». وقد كرّر ياقوت هذه المعلومات في معجم أدبائه، منقولة عن **الفهرست**[٥٤].

---

(٥٢) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، تحقيق يوليوس ليبرت (ليبزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣)، ص ٢٥٥,٤ ـ ٢٥٥,٧.

(٥٣) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٠٥,٢٤.

(٥٤) انظر: ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق داود صموئيل مارغوليوث، ٧ مج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٧ ـ ١٩٢٧)، مج ٥، ص ٦٦,١٠ ـ ٦٦,١١. وقد يعود أحد أسباب الخلط في تاريخ «الإنشاء» المزعوم لبيت الحكمة هو حرف الجر لِـ (Li) المستعمل مع اسم الخليفة أو الراعي بعد «بيت الحكمة». فإن «لِـ» في هذا الصدد لا تشير إلى «الملكية» كما يمكن أن تفهم بل على الأصح إلى «الصلة». فبيت الحكمة لا يعني للرشيد أو للمأمون أنه يخص أياً منهما أو أن إنشاءه قد تم على أيديهما، بل على الأصح أن المقصود هو أن أصحاب الأسماء الواردة كانوا يعملون هناك «أيام» خلافتي الرشيد والمأمون وفي خدمتهما. هذا واضح من الإشارة الثانية حيث يقال إن علاّن عمل ناسخاً للرشيد والمأمون أي للخليفتين أو في أيامهما وللبرامكة. وقد دُمغت المكتبة مع الوقت وعلى أيدي مؤلفين متتابعين «مكتبة المأمون» في تركيب نحويّ مختلف، على ما يرد في: ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٥,٢٩ و١٩,١٥، بخزانة المأمون وليس بخزانة الحكمة للمأمون. وهذا، على ما يقترح العش، في: 'Ishsh, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age*, pp. 37 and 57.

وقد يعود ذلك إلى أن استعمال المكتبة (على نحو يبدو للجميع؟) قد انتهى، =

يكاد هذا يكون كل ما لدينا فقط عن بيت الحكمة العباسي المبكر. وعلى هذا يحق لنا أن نفرض أنه كان مكتبة فحسب، وأنه كان، من حيث إنه مؤسسة، جزءاً من الإدارة الساسانية وبيروقراطية الإدارة الحكومية، وهذه كلها قَبسها العباسيون الأوائل. وعلى هذا فإنه ليس لبيت الحكمة تاريخ مستقل أو مقصد خاص، «بالتأسيس»؛ ويبدو من ظواهر الأمور أن الأمر لم يَعدُ أنه كان «ديواناً» آخر ظهر فيما كانت الإدارة العباسية المبكرة في دور التكوين على أساس النموذج الساساني وتحت إشراف موظفين مشبعين بالثقافة الساسانية. ليس لدينا أي خبر في ما إذا كان جزءاً من جهاز الدولة الأصلي الذي نُظِّم أيام بدء الإدارة العباسية أصلاً. إن أول إشارة إليه التي نملكها تعود إلى أيام هرون، إلا أنه من الممكن أن يكون قائماً أيام المنصور والمهدي.

كان بيت الحكمة أو مكتبة القصر، في أيام الساسانيين، يقوم بدور الأرشيف الوطني على أكمل وجه: باعتباره المكان الذي كانت الروايات الشعرية للتاريخ الإيراني والحرب والحب على أنواعه تُنسخ فيه وتُحفظ - على الأقل هذا هو الجزء الذي نعرفه عنه. ليس لدينا أيّ سبب في أن نشكّ أنه في أيام الإدارة العباسية المبكرة احتفظ بهذه المهمة إذ إن اقتباسه تمّ على أيدي أشخاص كانوا حملة الثقافة الساسانية، كما كان قد عهد إليهم أن يوضحوا الأيديولوجيّة الإمبراطوريّة الساسانيّة على النحو الذي اختطته سياسة الخلافة. وبعبارة أخرى فإن دوره كان القيام بنسخ كتب تروي

= ومن ثم فقد كان المأمون آخر خليفة يمكن أن يعزى إليه إنشاء المكتبة في صيغتها الأصلية، إلا أن دودج يستشهد خطأً بكلتا الفقرتين من الفهرست، انظر: Muhammad Ibn Ishaq Ibn al-Nadim, *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, edited and translated by Bayard Dodge, Records of Civilization. Sources and Studies; 83 (New York; London: Columbia University Press, 1970), pp. 230 and 651.

حكايات التاريخ الوطني وقصص الحرب والحبّ الإيرانية. إن الإشارتين إلى وظيفته اللتين نملكهما تؤكّدان، في واقع الأمر، هذه النتيجة؛ والفقرتان الوحيدتان اللتان نملكهما في الفهرست حيث ثمة إشارة إلى نشاط في الترجمة، فإن هذه يُقصد منها الترجمة من الفارسية إلى العربية لا من اليونانية: وفي الرواية التي استشهد بها عن أبي سهل بن نَوْبَخْت، الذي كان من الواضح أنه موظف في بيت الحكمة كان عمله أصلاً ترجمة كتب فارسية، والجملة القصيرة عن «سَلْم صاحب بيت الحكمة مع سَهْل بن هرون اللذين ترجما من الفارسية إلى العربية»(٥٥).

ثانياً، باعتبار ما يخص محتويات مكتبة القصر هذه فإن الإشارات النادرة التي نملكها يبدو أيضاً أنها تؤكد الفرضية بأن بيت الحكمة كان، في حقيقة الأمر، مكتبة للكتب القديمة النادرة، مع أن البيّنة ليست قاطعة. يقول ابن النديم إنه نسخ الألفبائيتين الحميرية والحبشية (الإثيوبية) من كتب كان يعتقد أنها كانت أصلاً في «مكتبة المأمون»(٥٦)، ويشير في ما بعد إلى أنه كان في مكتبة المأمون مخطوطة على رق بخط عبد المطلب بن هاشم(٥٧)، جدّ الرسول ﷺ. وهذا كله أبعد ما يكون عن أنه مؤكد؛ حتى ولو فُرِض أن مكتبة المأمون هي بيت الحكمة بالذات، فإنه من اليسير أن يُرى أنه بعد قرن ونصف القرن بعد المأمون، لما أصبحت

---

(٥٥) لعل الأمر ليس مجرد مصادفة أن تشير التقارير حول رعاية المنصور للنشاط الذي أشرنا فيه إلى أنه طلب مؤلفات حول الموضوعات نفسها التي عولجت في الروايات الساسانية الشعرية: فقد عهد إلى محمد بن إسحق (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م) بوضع كتاب عن تاريخ العالم والعرب، انظر: Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 1, pp. 287-288.

كما عُهد إلى عبد الجبار بن عدي بوضع كتاب عن فن الحرب، انظر: ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٢٠,١٧، و٣١٤,٢٧.

(٥٦) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٥,٢٩ و ١٩,١٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

مكتبته ذات صفات خرافية في أيام ابن النديم، فإن كل كتاب نادر أو قديم أو أية كتب بألفبائيات غريبة، لا بد أن ينسب إليها. وابن النديم يكاد يقول هذا نفسه: «كتاب وقع إليّ قديم النَسْخ يشبه أن يكون من خزانة المأمون»[٥٨]؛ (أضيفُ التأكيد أيضاً). وفضلاً عن شهادة ابن النديم لدينا رواية مشكوك فيها للغاية ـ ولو أنها أيضاً لها قيمة القديم ـ في تاريخ سيرت النسطوري (Nestorian Chronicle of Seert) عن نسخة مشكوك في صحتها لمعاهدة بين النبي ﷺ ومسيحيي نجران المزعوم أنها صادرة من بيت الحكمة[٥٩]. وإشارتان إلى كتب حول الصفات والسلوك الملكي، التي تتفق مع ما عرف من الساسانيين[٦٠].

وأخيراً، فهناك الروايات الفريدة عن بيت الحكمة خلال حكم المأمون، والتي تقول إن محمد بن موسى الخوارزمي عالم الجبر والفلكي «وكان منقطعاً إلى خزانة الحكمة للمأمون»[٦١]، وأن يحيى ابن أبي منصور، وهو فلكي أيضاً، كان له مركزٌ فيها ومعه أيضاً بنو موسى الثلاثة الحديثو العهد[٦٢]. وهذه هي الإشارة الأولى في مصادرنا الضئيلة إلى أن أشخاصاً يمارسون شؤوناً غير دراسة التراث الساساني وترجمته استُخدموا في بيت الحكمة أو كانوا ذوي صلة به. على كل يجب أن يُشار إلى أن صاحب بيت الحكمة المأموني كان سهل بن هارون الفارسي (الشعوبي) والخبير بالفهلوية[٦٣].

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢١,٢٦.

(٥٩) A. Scher et R. Griveau, eds., *Séert, Chronique de*, Patrologia Orientalis XIII: 4 (Paris: Firmin-Didot, 1919), p. 601, et Balty-Guesdon, «Le Bayt al-hikma de Baghdad,» p. 114.

(٦٠) انظر: Balty-Guesdon, Ibid., note 12, p. 132.

(٦١) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٧٤,٢٤.

(٦٢) القفطي، تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٤٤١ ـ ٤٤٢.

(٦٣) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٣,١٢٠ ـ ٤,١٢٠ و ٢٤,١٢٥، و *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 8, pp. 838-840.

هذا كل ما لدينا من أدلة أصيلة ومعتمد عليها، التي تمكننا من تصور طبيعة بيت الحكمة ووظيفته على النحو التالي. كان مكتبة أسّست، على أفضل الفروض، كـ «مكتب رسمي» في أيام المنصور، على أنه جزء من الإدارة العباسية، وضع على نحو ما كان عند الساسانيين. كانت وظيفته الأساسية أن يُعنى بالأمرين كليهما: نشاط الترجمة من الفارسية إلى العربية للتاريخ والثقافة الساسانيتين ونتاجهما. وبهذه الصفة فقد استؤجر مترجمون قادرون على القيام بهذه الوظيفة وكذلك مجلدون للقيام على حفظ الكتب[٦٤]. كانت هذه وظيفته في أيام الساسانيين واحتفظ بها كل أيام هرون الرشيد أي أيام البرامكة. ويبدو أنه، أضيف إليها في أيام المأمون، وظيفة أخرى متصلة بالنشاطات الفلكية والرياضية؛ على كل، فإن هذا ما يمكن أن تدل عليه الأسماء المرتبطة ببيت الحكمة خلال هذه الفترة، وعلى كل، فليس لدينا معلومات دقيقة حول ما كانت عليه هذه النشاطات في واقع الأمر، وقد يخمن المرء أنها كانت تدور حول البحث والدراسة فحسب، إذ لم يكن أي من القوم الوارد ذكرهم، في الحقيقة، هو نفسه مترجماً. إن التوجيهات العقلية الأيديولوجية الجديدة للمأمون والتي ستبحث في الفصل الرابع، ستفسر الوظائف التي أضيفت إلى المكتبة في حكمه.

وهذا هو، إذاً، كل ما يمكن قوله عن بيت الحكمة ونحن آمِنو العثار. من المؤكد أنه لم يكن مركزاً لترجمة كتب يونانية إلى العربية؛ إن حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية لم تكن قط من نشاطات بيت الحكمة. وبين عشرات الروايات، التي وصلتنا أو التي تتحدث عن ترجمة أعمال يونانية إلى العربية ليس ثمة واحدة منها تشير إلى بيت الحكمة. ويقارن هذا بالإشارات إلى الترجمات

(٦٤) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢،١٠.

من الفارسية: لدينا عدد أقل من مثل هذه الإشارات ومع ذلك فإن اثنتين منها، وقد أوردهما الفهرست كلتيهما، على ما أشرنا من قبل، والأشد غرابة من هذا هو أن التقرير الذي وضعه حُنين عن حركة الترجمة لا يشير إليه. وعلى غرار ذلك، فإن المكتبة لم تكن المكان الذي كان يختزن المخطوطات اليونانية، باعتبار أن ذلك كان من واجبها. ويذكر حنين الجهود التي بذلها في سبيل البحث عن المخطوطات اليونانية. وهنا، أيضاً، لا يشير قط إلى أنه بحث عنها في بيت الحكمة في بغداد، الذي كان على مقربة منه (قابل الفصل السابع). وابن النديم الذي يدعي أن مخطوطتيه الحميريّة والحبشية (الإثيوبية) وصلتاه من مكتبة المأمون، لا يقول شيئاً قط مثل هذا عندما يصف الأصناف المختلفة للكتابة اليونانية.

ومن المؤكد أن بيت الحكمة لم يكن أيضاً «أكاديمية» لتدريس العلوم «القديمة» أثناء القيام بترجمتها؛ إن مثل هذا الرأي الخاطىء لم يدر حتى في خلد المؤلفين الذين خلفوا لنا هذه الروايات المنحولة التي نملكها حول سبيل تعليم هذه العلوم (البحث في الفصل الرابع). وأخيراً فهو لم يكن مركز «مؤتمرات» لتجمع الباحثين حتى ولا بإشراف المأمون. كان المأمون ولا ريب (على غرار جميع الخلفاء العباسيين الأوائل) يدعو إلى مؤتمرات أو بالأحرى اجتماعات علمية، لكن ذلك لم يكن في المكتبة؛ إذ إن مثل هذا التصرف الاجتماعي غير اللائق من جهة الخليفة، وهو ما لا يمكن تصوره. إن المجالس كانت تعقد في قصور الخلفاء، عندما يحضرها الخلفاء، وفي ما عدا ذلك ففي المنازل الخاصة، على ما تشير إليه أوصافها الواردة في المصادر التي تحت أيدينا (انظر وصفاً لواحد منها دعا إليه المأمون في الفصل الرابع)[٦٥].

---

(٦٥) إن ما ورد عن نقاش في الكلام مفروض أنه جرى في بيت الحكمة، على ما رواه عبد العزيز الكناني في كتاب الحيدة *(Kitab al-Hayda)* لا يجوز أن يحمل =

وعلى كل، فإن الذي قام به بيت الحكمة لحركة الترجمة اليونانية ـ العربية هو تهيئة جو يتيح لها أن تكون مرغوباً فيها، وييسر لها أن تبلغ شأوها بنجاح. إذا كان بيت الحكمة، في حقيقة الأمر، مكتباً إدارياً عباسياً، فقد نجح في «تنظيم» ثقافة الترجمة الفهلوية إلى العربية. والذي يوحي به هذا هو أن جميع النشاطات التي تتضمنها هذه الثقافة توحي بها ـ الأيديولوجية الزرواسترية لإحياء نصوص الأفِسْتا *(Avesta)* القديمة عبر إعادة ترجمة الأعمال وكل ما يمكن أن يشمله ذلك ـ يمكن إدارتها على أنها نشاطات شبه ـ رسمية أو على الأقل بإغضاء من السياسة الرسمية. وعلى سبيل المثال فإن الترجمات المتعددة من اليونانية التي انتدب البرامكة من يقوم بها، يجب أن ينظر إليها من هذه الناحية. إن الأمثولة التي ضربها الخلفاء ورجال الإدارة الأعلون كان من الطبيعي أن يتبعها آخرون من الدرجات الأقل أهمية، من موظفي الدولة ومن أشخاص عاديين. وإذ تم هذا التأييد الرسمي الإضافي ـ ولو أنه كان على نحو غير مباشر ـ فقد تحققت الموافقة على الترجمة من اليونانية إلى العربية، ومن ثم فإن جذور الحركة وانتشارها السريع في الأزمنة العباسية المبكرة يمكن تملّيه على نحو أوضح.

= محمل الجد. انظر: Balty-Guesdon, «**Le Bayt al-hikma de Baghdad,**» p. 138.

إن هذا الكتاب اعتذاري مشكوك في صحته، وقد وضع ضد سياسة المأمون في قضية المحنة، انظر: **Van Ess**, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Frühen Islam*, vol. 3, pp. 504-508.

الفصل الثالث

المهدي والحوار الاجتماعي والديني وحركة الترجمة

أولاً: بداءات الحوار بين المذاهب: كتاب «المقولات» لأرسطو والحوار الإسلامي ـ المسيحي

روي عن مصدر لا يرقى إليه الشك أن الخليفة المهدي (ت ١٦٩هـ/ ٧٨٥م)، ابن المنصور وخليفته، عَهِدَ بترجمة مقولات أرسطو *(Topics)* إلى العربية. وقد تمّت الترجمة، عبر وساطة سريانية ولكن مع العودة إلى اليونانية، حول سنة ١٦٦هـ/ ٧٨٢م، وقد تمّ ذلك على يد البطريرك النسطوري طيماثاوس الأول (Timothy I) بمساعدة ابن نوح، كاتب حاكم الموصل. ولم يكتب لهذه الترجمة للمقولات أن تكون الترجمة الفريدة؛ فقد تمّ نقل الكتاب ثانية، بعد نحو قرن من الزمان، وقد تم ذلك هذه المرة عن الأصل اليوناني مباشرة على يد أبي عثمان الدمشقي، وفي ما يقرب من الخمسين سنة بعد ذلك نقل مرة أخرى على يد يحيى بن عَدِي (ت ٣٦٤ هـ/ ٩٧٤م) عن نسخة سريانية سابقة قام بها ابن حنين[1]. يبدو الأمر بداءة أنه

---

(١) إن أول إشارة إلى ترجمة عربية ترد بقلم تيموثي نفسه في رسائله. انظر النص والبيليوغرافية الخاصة به في: =

أمر مثير للدهشة. فالمقولات ليست قراءته يسيرة، ومن ثم فإن التساؤل عن السبب في أنه لفت الانتباه على هذا النحو في مطلع حركة الترجمة، هو أمر ذو شأن. ولعل الأمر الأكبر أهمية، وهو ما يبدو أنه أمر لا يقبل التصديق، أن يرغب خليفة مسلم في ترجمة هذا الكتاب بالذات لأرسطو. ولن يساورنا إلا القليل من الريبة في أن اختيار الكتاب يعود إلى محتوياته وصلتها الوثيقة بالأمور الملحّة التي تولدت في قلب المجتمع الإسلامي، والتي

Jean Maurice Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Baghdad, 749 - 1258*, Corpus scriptorum christianorum orientalium; v. 420. Corpus scriptorum christianorum orientalium subsidia; t. 59 (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1980), p. 38, and Hans Putman, *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823): Étude sur l'église nestorienne au temps des premiers Abbasides: Avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, Orient chrétien, t. 3 (Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1975), p. 106.

وفي هذين المصدرين لا يشير تيموثي إلى الخليفة بالاسم، إلا أنه ثمة أسباب جيدة التي يمكن بموجبها أن يضاف إلى البحث في هذا الجزء، بأن المهدي هو المقصود. انظر أيضاً: Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Fruhen Islam*, 6 vols. (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 3, note 8, p. 23, and P. Kraus, «Zu Ibn al-Muqaffa',» *Rivista degli studi orientalia*, vol. 14 (1934), note 3, p. 12.

ولم يكن يركز كراوس بحثه حول هذه المسألة. وكان قد اقترح بالمصادفة أن الخليفة كان على وجه الاحتمال (Wahrscheinlich) هرون. إن مقالة كراوس (Kraus) قد نقلها إلى العربية عبد الرحمن بدوي في: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦)، ص ١٠١ ـ ١٢٠، حيث يعيد شك كراوس (Kraus) بقوله «لعله». وقد قرأ الترجمة العربية لكراوس أحمد فؤاد الأهواني الذي أورد هذا الرأي الاحتمالي على أنه حقيقة مؤكدة في مقدمته لطبعة قسم *Topics* من كتاب: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الشفا، المنطق والجدل، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٥)، المقدمة العربية، ص ١١. والخطأ الذي وقع فيه الأهواني أُعيد إنتاجه على يد الأمراني ـ جمال في: Richard Goulet, dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, 2 tomes (Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1989-), pp. 525-526.

والتي تلخص المعلومات المنسقة معها حول الترجمات العربية لكتاب *Topics* بالإضافة إلى إشارات بيليوغرافية أخرى.

كان المهدي يرى أنه يجب أن يُتَصدّى لها. من المؤكد أن المهدي لم يكن معنياً بالكتاب بسبب من موضعه في الدراسات المنطقية اليونانية ـ السريانية في الفترة المتأخرة من الأزمنة القديمة، وهو موضع كان، على كل حال، قليل الأهمية: فإنه، على حد ما توصلنا إلى معرفته، لم تكن له شروح سريانية. إلا أنه كان ثمة ترجمة سريانية مبكرة للكتاب، تمت على يد أثناسيوس البَلَدي (Athanasius of Balad) (ت ٦٧ هـ/٦٨٦م)[٢]، الأمر الذي يشير إلى أن أولئك الذين لا يقدرون على قراءة اليونانية كانوا على معرفة به؛ ومن ثم فقد لفت انتباه المهدي إليه.

فالمقولات يعلّم الجدل، وهو فن المحاجّة على قواعد منتظمة. إن الغرض منه والوارد فيه نصاً، هو تطوير أسلوب يمكّن الواحد من المحاجّة عن مساءلة أو ضدها على أساس معتقدات يقبلها الجميع؛ ومن ثم فإنه يزوّدنا بقواعد المناقشة المرتبطة بالمساءلة والجواب بين خصمين ـ السائل والمجيب له، وتضم لائحة في غاية الطول من القضايا التجريبية ـ نحو ثلاثمائة ـ تزودنا ببدايات للجدل أو مقولاته[٣]. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي الحاجة التي دعت لاحتضان مثل هذا النظام في أيام المهدي؟

---

(٢) لعرض المقولات بالسريانية، انظر: S. Brock, «The Syriac Commentary Tradition,» in: Charles Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Warburg Institute Surveys and Texts (London: Warburg Institute, 1993), pp. 3-15.

(٣) ثمة خلاصة جيدة حول الغاية الأصلية والأهمية الفلسفية والتاريخية للجدليات عند أرسطو وفي ما تلا في مذهب المشائين على نحو ما بدأه ثيوفراستوس (Theophrastus). انظر: Han Baltussen, *Theophrastus on Theories of Perception. Argument and Purpose in the Desensibus*, Questiones infinitae; v. 6 (Utrecht: Universiteit Utrecht, 1993), pp. 10-51.

وفي الصفحات ٢٧٨-٢٨٤ من المصدر نفسه، يجد القارئ ببليوغرافية متخصصة مفيدة للأعمال الثانوية التي تتناول الجدليات الأرسطية.

قد بحثت في الفصل السابق كيف عمل المهدي على صياغة أيديولوجية إمبراطورية مبنية على دعاوى أساسها أن الدولة العباسية كانت قد قامت على ما سمته النجوم، ومعنى هذا، في نهاية المطاف، أن ذلك جاء من الله تعالى، وأنها ستكون خليفة للإمبراطوريات العالمية التي سبقتها في المنطقة. والأيديولوجية المرسومة على الجهة الأخرى لها والتي هي سابقة لها، هي دعوى العباسيين بأن يقيموا دولة قوامها المواطنون المسلمون الذين يتمتعون بحقوق وامتيازات متساوية. إن العنصر الإسلامي في هذه الأيديولوجية، الذي أدركه الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (حكم ٩٩ ـ ١٠١ هـ/٧١٧ ـ ٧٢٠م) على أنه سبيل لوقف التفكك الذي كانت تتعرض له الدولة الأموية، بسبب سياسة التمييز العربية التي كانت تتبعها، هي التي آلت، في نهاية المطاف، لأن تكون النقطة التي دارت حولها الدعاية العباسية وأصبحت العنصر الأساسي في الدعوة التي حملت العباسيين إلى السلطة. كانت آثار هذه السياسة مزدوجة. ففي الجهة الواحدة كانت تعني أن العرب الذين كانوا قد «انصهروا» أو العرب الذين «تفرّسوا» والذين انقطعت صلاتهم بالقبلية العربية وغير العرب الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام ـ وهم أركان الثورة العباسية في كلا البلدين العراق وخراسان ـ فُتحت أمامهم السبل إلى مواقع السلطة والنفوذ[٤]. وأن هذا هو الذي حدث في الحقيقة يؤيده، بأنه منذ بداية الأمر، تسنم أهلُ الحكم من غير العرب أعلى المراتب في الإدارة العباسية والجيش؛ وهذا هو، على وجه الدقة، ما تذمّر منه العرب في الزمن اللاحق،

---

(٤) إن مسيرة الثورة العباسية وأيديولوجيتها قد درست مع تحليل واف في الكتاب المرتبط بمؤلفه شعبان (M. A. Shaban)؛ للاطلاع على أهمية سياسات عمر الثاني الأموي، انظر: M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1970), pp. 89-92.

وهناك مراجعة محكمة للثورة في: Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate. A Political History* (London: Croomhelm, 1981), pp. 35-45.

بقطع النظر عما إذا كانوا يكنّون ميولاً للأمويين أم لا. إن الأمر وارد على نحو لا يقبل الشك على أنه الصفة المميزة لحكم المنصور في ما رواه الأخباري للقاهر، مباشرة بعد الفقرة المقتبسة في الفصل الثاني.

«وكان أول خليفة استعمل مواليه وغلمانه [من غير العرب] في أعماله [حكاماً على المناطق] وصرّفهم في مهماته وقدّمهم على العرب فامتثلت ذلك الخلفاء من بعده من وُلده، فسقطت قيادات العرب وزالت رئاستها»[٥].

وكانت النتيجة الثانية لهذه السياسة هي أن أصبح الإسلام، في كلتا الحالين، المباشرة وغير المباشرة، أمراً لم يكنه أيام الأمويين: ديناً يجب أن ينشر لهداية الناس. أما الناحية المباشرة فتمثل في الأسرة التي وصلت إلى السلطة على أساس التعاليم الإسلامية التي تدعو إلى الشمولية والمساواة، كان لا بد لها من أن تعمل على أن يدخل الناس في دين الله أفواجاً كي توطد مقولتها. أما في الناحية غير المباشرة فإن تحقيق هذه الأهداف، مع ما يرافق ذلك من إعفاء من الجزية لمعتنقي الإسلام، كان حافزاً لغير العرب من السكان على اعتناق الإسلام. ومن هنا نلحظ ارتفاعاً مهماً في مدى اعتناق الإسلام مع تسلم العباسيين للسلطة. وهذا يتضح على نحو درامي بالنسبة إلى إيران، إذ إن درجة متسارعة لاعتناق الإسلام يمكن تلمّسها حتى في الوقت الذي بدأت الدعوة للعباسيين يذرّ قرنها في خراسان بعيد عام ١٠٠هـ/ ٧١٩م، وهي تزداد على نحو كبير جداً بعد عام ١٢٦هـ/ ٧٤٣م، وهو الوقت الذي أقر فيه المجلس الثوري في مَرْو دعم دعوى الأسرة العباسية. إن الارتباط دقيق بحيث لا يدع مجالاً للشك في مركزية الدعوة الإسلامية

---

(٥) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحرير شارل بلا (بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦-١٩٧٩)، الفقرة ٣٤٤٦.

للعباسيين لتحقيق النصر وأثرها في مسار اعتناق الإسلام في ما تلا ذلك[٦]. إن توجه الثورة العباسية نحو تشجيع انتشار الإسلام كانت له آثار درامية في حركة الترجمة التي بدأها المنصور.

إن نشر دينٍ ما يعني تحديداً أن ديناً واحداً منهما هو الصادق وأن صيغة واحدةً منه هي كذلك؛ هذا هو أساس الدعوة. وعلى هذا فإن أية محاولات لنشر دين ما في مجتمع ما يثير المقاومة من ناحيتين على وجه عام: داخل الدين نفسه من جهة أولئك الذين يعتبرون أنهم أقصوا لأنهم تقبلوا صيغاً مختلفة، كائناً ما كان السبب؛ ومن خارج الدين نفسه تأتي المقاومة من اتباع الديانات الأخرى، لا لأنهم بطبيعة الحال يرفضون أن يعتبر دينهم لا يتمتع بالصدق فحسب، بل لأنهم يرون أنهم يزيدون في عدد معتنقي

---

(٦) إن الخلفية الاجتماعية والسياسية لانعدام السياسة التي تعنى بنشر الإسلام في زمن الأمويين، يبحثها: B. Scarcia Amoretti, «Sects and Heresies,» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968-1991), pp. 481-487.

والمدى الذي وصل إليه انتشار الإسلام في إيران بحثه بحثاً دقيقاً: Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1979), pp. 16-32 and Graphs 2-3, p. 23.

ومن أجل الاطلاع على مراحل تطور الحركة العباسية في خراسان، انظر: M. Sharon, «Kahtaba b. Shabib,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, 9 vols., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-), vol. 4, p. 446a.

إن الأخبار القصصية التي تروى حول انتشار الإسلام أيام العباسيين المبكرة والتي تزودنا بها روايات متعددة لاعتناق الإسلام، على يد الخلفاء أو الشخصيات البارزة مثل أبي هذيل العلاف (ت بعد ٨٤٠)، وهو أحد مؤسسي الاعتزال الذي رُوي عنه أنه نجح في حمل ثلاثة آلاف رجل على اعتناق الإسلام، انظر: أحمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة = *Die Klassen der Mu taziliten*، تحقيق سوسنة ديفلد ـ فلزر، النشرات الإسلامية؛ ج ٢١ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١)، ص ٤٤، و S. Pines, «An Early Meaning of the Term Mutakallim,» *Israel Oriental Studies*, vol. 1 (1971), p. 229.

والذي أُعيدت طباعته في: Shlomo Pines, *Studies in the History of Arabic Philosophy, edited by Sarah Stroumsa, Collected Works of Shlomo Pines*; v. 3 (Jerusalem: Magnes Press; Hebrew University, 1966), p. 67.

الدين الجديد، ومن ثمَّ فإن قوتهم تضعف. ولذلك فإنه بعد أن عزّز المنصور السلطة العباسية وأسس لسيطرة سياسية حازمة، أصبح الميدان مهيأً للمواجهة بين ما اعتبرته المؤسسة العباسية الإسلام ومخالفيه من الجهة الواحدة، ومثل ذلك بالنسبة إلى الإسلام والأديان الأخرى في المنطقة التي كان أصحابها يزوّدون الإسلام بالمعتنقين الجدد. وقد اتخذت المواجهة، في هذه القضية وكان ذلك طبيعياً ـ سبيل المناقشة والجدل، وذلك بسبب من الجماعات البشرية الضخمة المعنية بذلك: فبعد الثورة مباشرة كان المسلمون ـ وفي الحقيقة المسلمون الذين وافقوا العباسيين ـ أصغر أقلية دينية في الهلال الخصيب وفارس وما وراء ذلك: فكان السبيل الوحيد لإخضاع الجماعة يكمن في الإقناع والجبر عبر الضغط الاجتماعي الذي كان من الممكن لسلطة الدولة أن تمارسه. وحركة الترجمة التي أطلقها المهدي لتحقيق هدف مختلف، على ما أوضحناه في الفصل السابق، تلقّت الآن دعماً إضافياً عبر حدود كان على المهدي أن يضعها موضع التنفيذ من أجل وضع حل للمقاومة السياسية والاجتماعية التي جاءت نتيجة ارتفاع درجة اعتناق الإسلام الذي أدى إلى انتشاره. ورغبة في فهم دور المهدي في هذه الخطوة، فإنه من المفيد العودة إلى الرواية حول حكمه التي وردت عند محمد الخُراساني الأخباري، زميل المؤرخ المسعودي ومصدره.

«وأمعن [المهدي] في قتل الملحدين والذاهبين عن الدين لظهورهم في أيامه وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته[7]، لما انتشر من كتب ماني وابن دَيْصان ومرقيون مما نقله ابن المقفع وغيره، وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية، وما صنفه في ذلك الوقت ابن أبي العَوْجاء وحمّاد عَجْرَد ويحيى بن زياد ومطيع بن

(٧) في طبعة بيلا، وردت لمّا بدلاً من لما.

إياس تأييداً لمذهب المانيّ والدّيصانية والمرقيونية؛ فكثر بذلك الزنادقة وظهرت آراؤهم في الناس. وكان المهدي أول من أمر الجدليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب للرد على الملحدين ممن ذكرنا من الجاحدين وغيرهم. فأقاموا [المتكلمون] البراهين على المعاندين وأزالوا شبه الملحدين، فأوضحوا الحق للشاكّين»[٨].

إن رواية الأخباري دقيقة من حيث التعرف على جوهر القضية. فبعد أن ثبّت المنصور السلطة السياسيّة للأسرة العباسيّة، قامت حركات كان القصد منها مقارعة المضامين الدينية لذلك التسلط، على ما هو مشروح في الفصل الثاني. وكانت الأعلى صوتاً والأشد عدواناً اجتماعياً هي تلك الحركات التي أشار إليها الأخباري؛ فإذا كانت الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية قد تخيرها المنصور لتعزيز المقاصد العباسية، فإن المقاومة الفارسية عادت إذاً إلى الظهور على نحو «المنشقين والمرتدين» الذين كانوا ينتسبون إلى عناصر متنوعة من الأديان الوطنية الفارسية: المانويين والبرديصانيين والمرقيونيين. وقد شهد القرن العباسي الأول نضالاً مستمراً بين الدولة وتلك الفئات، وهو النضال الذي كان يؤدي أحياناً إلى ثورات عنيفة مثل ثورة بابَك.

وعلى كل، فقد كان من الطبيعي أن لا تتفرد المانويّة بردة فعل ضد المضامين التي تحويها سياسة عالمية الإسلام التي سار عليها العباسيون الأوائل. فإن اليهودية والمسيحية شعرتا أيضاً بأثر هذه السياسة التي يمكن أن ترى على أوضح ما فيها، في حالة

---

(٨) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، الفقرة ٣٤٤٧. من أجل التعرف إلى الشخصيات المانوية الوارد ذكرها في هذه الرواية، انظر: G. Vajda, «Les Zindiqs en pays d'Islam au debut de la période abbaside,» *Rivista degli studi oriental*, vol. 17 (1938), pp. 193-196, 204 - 206 and 210-214.

المسيحية في التطورات داخل جماعة الملكيين. ذلك أنه بسبب الوضع الاجتماعي الجديد الذي ساد في أعقاب الثورة العباسية، جوبهت الكنيسة الملكية بتدني شأن اللغة اليونانية بين سكان سورية ـ فلسطين، ومن ثم فقد اضطرت في نهاية الأمر إلى أن تتقبل العربية حتى في الأغراض الليتورجية (المتعلقة بالقربان المقدس)[٩]. إن التدخل التدريجي للإسلام العربي في أديان الشرق الأدنى كان بيِّناً على جبهات متعددة، وقد تم في الحقيقة على أساليب لم تكن منتظرة، وكانت تجربة لم يعرفها أتباع الأديان الأخرى (من غير المسلمين) زمن الأمويين. ولذلك كانت الحاجة الماسة إلى هؤلاء القوم لتوضيح موقفهم والحفاظ على حقوقهم وموقعهم وحتى محاولة إحياء هذه في بعض الحالات، وترتب على ذلك أن شهد القرن العباسي الأول زيادة غير منتظرة في كتابات عربية مسيحية اعتذارية موجهة ضد الإسلام.

ومما يدل دلالة لا لَبْس فيها على الجدل الذي قام بين المعتقدات هو العدد الذي يفوق الحسبان من الرسائل المعنيّة بالتفسير والمناظرة التي وضعت بالعربية خلال فترة حركة الترجمة. وقد أعدّ ر. كاسبر (R. Casper) وزملاؤه لائحة كاملة في سبع وعشرين صفحة[١٠] تحوي الأعمال المعروفة في المناظرة الإسلامية والمسيحية؛ فإذا أضاف الواحد إليها الأعمال العربية الإسلامية لدحض الأديان والمذاهب الأخرى فإن هذه اللائحة تتضخم على نحو كبير.

لم يكن المسيحيون، بطبيعة الحال، غريبين عن أدب

---

(٩) انظر: S. H. Griffith, «Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic,» *Byzantion*, vol. 52 (1982), p. 161.

(١٠) انظر: R. Caspar, «Bibliographie du dialogue islamochrétien,» *Islamochristiana*, vol. 1 (1975), pp. 143-169.

المناظرة. فقد كان الجدل هو السبيل الأصلي للتواصل في الصراع، وبخاصة بين الخلقيدونيين وأتباع الطبيعة الواحدة والنساطرة، في القرن السابع الميلادي، الذي اشتد أواره نتيجة لمجمع خلقيدونية (المسكوني) الخامس الذي عقد سنة ٥٥٣. ومنذ ذلك الوقت أصبح عقد مناظرات عامة، يحضرها عشرات من الأشخاص للتحدث عن قضايا دينية، أمراً منتظم الحدوث. وقد دونت هذه المناظرات، وترتب على ذلك أن أصبحت صيغة الحوار هذه إحدى أهم أنواع الأدب المسيحي (اليوناني والسرياني) في القرن السابع. ولما بدأ الحوار المسيحي الإسلامي بمبادرة مسيحية، على نحو ما أُشير إليه فوق، بعد الثورة العباسية كان «دَيْنُه كبيراً للتقليد السابق في استعمال أسلوب الحوار لغرض الشروح والدفاع». وحقيقة الأمر هي أن أول دفاع مسيحي في مقابل الإسلام الذي وصل إلينا يعود إلى أواسط القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي وهو على شكل حوار[١١].

تعرّض المهدي إلى خصوم محاورين أقوياء. فإن الفرق المانوية المختلفة التي ظهرت أيامه إلى العلن قد ذكرها الأخباري على نوع خاص بسبب الدور المهم في مقارعة الزندقة (المانوية

---

(١١) إن البحث الحديث في تاريخ الشرق الأدنى في الفترة الممتدة من القرن السادس إلى القرن الثامن قد أنارت لنا السبيل في فهم الحياة الاجتماعية والثقافية لكل الجماعات والفئات المقيمة في المنطقة وما كان هناك من تفاعل في ما بينها. من أجل الأنساغ الأدبية اليونانية بنوع خاص، ومن أجل ما اقتبس في هذه الفقرة، انظر المقال الذي دبجته يراعة أحد هؤلاء الباحثين، وهو: A. Cameron, «New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh - Eighth Centuries,» in: Averil Cameron and Lawrence Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam; 1 (Princeton, NJ: Darwin Press, 1992), pp. 97-100.

في المقال نصوص أدبية مقتبسة تستحق العناية. ثمة فصلة من مقال اعتذاري مسيحي عربي مجهول الهوية محفوظة في: «The Heidelberg Papyrus Schott-Reinhart,» p. 438.

وعُدْ إلى المصادر في: Caspar, Ibid., p. 152, no. 12. 2.

ومن ثم كل زندقة) الذي بلغته في ما تلا من الزمن في التأريخ العربي؛ وقد حملها المهدي محمل الجد إلى الغاية بسبب ما كانت تمثله من إثارة للنزعات الإحيائية الفارسية، وتقبل الكثيرين في الإدارة العباسية ممن كانت لهم خلفيات فارسية لأيديولوجيتها، الأمر الذي تثبته على نحو واضح الحالات الموثقة المتعددة لمثل هؤلاء الأشخاص. أما المسيحيون واليهود من حيث إن وضعهم الاجتماعي البيّن من الوجهة الشرعية، فلم يكونوا مصدر خطر سياسي، وكانوا، مع ذلك، خصوصاً أشداء من أهل الفكر، إذ إنه كانت لهم خبرة في الحوار بين الأديان. في مثل هذا الجو كانت ثمة الحاجة ماسة إلى «دليل» بالعربية يمكن أن يعلم فن المحاجّة والمجادلة. لا بد أن المهدي كان حوله مشيرون جيدون، فلم يقترحوا أقل من كتاب المقولات لأرسطو، وهذا العمل كان نقطة انطلاق للشروع بالعمل بأكمله.

كان المهدي تلميذاً جيداً؛ وقد قرأ الكتاب بعناية وأتيحت له الفرصة حتى لتطبيقه، إذ إنه كان المسلم الأول الذي نافح عن الإسلام مع مسيحي في محاورة مدوّنة. لم يكن المسيحي سوى البطريرك النسطوري طيماثاوس الأول وهو الرجل الذي عُهِدَ إليه ترجمة المقولات. ومن الطريف أن نلحظ أن طيماثاوس، الذي روى المحاورة (ومما لا ريب فيه، وبمنتهى ما يمكن من الأدب، لا يترك لدينا شكاً في أنه نجح بأن يردّ على جميع الاعتراضات التي وجّهها المهدي للمسيحية، يبدي في بادىء الأمر دهشته إذ إن الخليفة يرغب في إجراء مجادلة لاهوتية معه).

«إننا قد دخلنا قبل هذه الأيام إلى حضرة مليكنا المظفّر. وعندما تكلّمنا عن الطبيعة الإلهية وأزَلِيّتها قال لنا الملك ما لم نسمعه منه قط وهو أيها الجاثليق، لا يليق برجل مثلك، عالم وذي خبرة، أن يقول عن الله تعالى «إنه اتخذ امرأة وولد منها ابناً».

فجاوبنا قائلين يا أيها الملك محب الله من هو ذلك الذي أتى بهكذا تجديف عن الله (عز وجلّ).

فحينئذ الملك المظفر قال لي: فماذا تقول إذاً عن المسيح؟ من هو؟

فجاوبنا الملك قائلين: إن المسيح هو كلمة الله الذي ظهر بالجسد لأجل خلاص العالم»[١٢].

يبدو أن المهدي الذي كان حتى هذه المحطة مكتفياً بأن يصغي إلى حوار طيماثاوس حول الموضوعات اللاهوتية شعر بالثقة التي تمكنه من تحديه لإجراء حوار؛ فتقدم بسؤال، وبأسلوب في غاية الذكاء، كان في غاية الإثارة ـ بل لعله كان حتى مهيناً ـ والسؤال مع أن شأنه وارد في القرآن، لم يُشر فيه إلى الآية الكريمة بالذات. فقد ورد في القرآن الكريم، وهو قطعاً إشارة إلى العقيدة المسيحية، «أنه كيف يمكن لخالق السماء والأرض أن يكون له ابن مع أنه لم يكن له زوجة؟»[١٣] وإذ تقدم المهدي بسؤاله على نحو يمكن معه الإجابة بأمان في حضرة الخليفة المسلم (لم يكن بطبيعة الحال لطيماثاوس أن يشير، في حضرة الخليفة، إلى رأيه المباشر) فقد لمح المهدي إلى طيماثاوس إلى أن الذي كان يرمي إليه هو حوار صادق وأنه لا ينتظر الآراء العادية التي تنتظر من مواطن

---

(١٢) النص العربي موجود في: Putman, *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780 - 823): Étude sur l'église nestorienne au temps des premiers Abbasides: Avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, pp. 7-8, paras. 2-5.

من أجل البحث في الإطار الاجتماعي والسياسي، انظر: Van Ess, *Theologie and Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Fruhen Islam*, vol. 3, pp. 22-28.

(١٣) ﴿بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم﴾، القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية ١٠١.

مسيحي أمام الملك المسلم. إن طيماثاوس، الذي يبدو من المؤكد أنه يعرف القرآن الكريم (وعلى ما يبدو من مجرى الحوار أيضاً) تلقى الإشارة وغمرته مفاجأة سارة. إن الحوار الذي تلا يضع بين أيدينا مثلاً ممتازاً على تطبيق القوانين التي نص عليها كتاب المقولات[14].

فـ **المقولات** كان إذاً وثيق الصلة على نحو واضح بالحوارات المتبادلة بين العقائد خلال القرنين العباسيين الأوّلين، ولذلك فقد كانت له ثمة ترجمات متعددة. وعلى ما يرى الأخباري في الفقرة التي اقتبست قبلاً، فقد أدخل المهدي إلى العالم الإسلامي أسلوب النقاش وما يلزمه من مواقف اجتماعية مع كل الحوارات الدينية ـ السياسية أو تعزيزها، وكان الأول في العناية بأسلوب النقاش هذا. وقد كان لهذا الأمر نتائج بعيدة الأثر كان أهمها، على ما تمّ في ما تلا من القرون، أن الشريعة برزت على أنها التعبير الاجتماعي المميز للإسلام من حيث إنه دين.

إن النضال السياسي في أيام المهدي وسعي البيت العباسي وراء الشرعية اعتمدا على مواقع دينية وإلهية التي كان يتوجب الدفاع عنها ضد خصومهما. وكان الكلاميون قد أتقنوا فن الحِجاج، ولم يلبث الفقهاء أن انضموا إليهم. وكان المسلمون المشاركون في الحوارات قد اتضح لهم على نحو بيّن أن جودة النقاش كانت ذات أهمية من الناحية السياسية، ومن ثم فإن النقاش تم له نهائياً أن يكون المران الذي لا يُعلى عليه في البحوث الفقهية وأساليبها. ولما أنشأ الفقهاء المدارس الفقهية الأولى في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي كانت مهمتها تدريس الجدل

(١٤) إن السياق المنطقي للمجادلة موضح في تقسيم الفقرات والترويسات التي أضافها المحقق. انظر: Putman, Ibid., p. 16.

المنطقي والفقه[١٥]. والذي نراه في هذا هو أنه خلال هذه الفترة العباسيّة المبكرة كان النشاط السياسي، وحتى على نحو أكثر تميزاً، وكانت الفعالية السياسية، في المجتمع الإسلامي، يعبّر عنهما عبر الحِجاج المنطقي للقضايا الدينية. ومن هنا جاء سعي المهدي للحصول على كتاب أساسي يمكن أن يُعلم هذا الفن، ومن ثم كانت الترجمات المعادة للكتاب نفسه رغبة في الوصول إلى درجة أوفى دقة واضح فهمها.

ثانياً: مقتضيات الحوار العقيدي الداخلي: «الطبيعة» لأرسطو وعلم الكلام المبكّر

إن بداءات علم الكلام هي موضوع كثر الجدل حوله. وبالنسبة إلى ما نرمي إليه هنا فليس التعرف إلى هذه البداءات بالأمر الهام بقدر ما يعنينا أن نلحظ بضع نواح منه وهي التي ترتبط مباشرة بالحافز الذي يسرته لحركة الترجمة. أولاً، أنه من المعترف به على نحو عام أن المناقشات الأولى التي دارت بين المسلمين حول ما يمكن أن يسمى «كلاميّات» نتجت عن تطورات سياسية واجتماعية تمّت خلال القرن الإسلامي الأول، قبل بدء حركة الترجمة. فقضايا شرعية الوراثة والعلاقة بين القيادة والعقيدة وقضية الكفر الملازمة لذلك، ما لم تكن تلك العلاقة بينة ـ ذلك كله

---

(١٥) من أجل النقاش، انظر: Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Frühen Islam*, vol. 4, pp. 725-730.

حيث توجد ببليوغرافية كاملة. انظر أعمال جورج مقدسي لتوضيح أهمية الجدل والشريعة كعامل في إنشاء المدارس، George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), pp. 71 ff.

ثمة أيضاً شرح مقتضب من وضعه في: G. Makdisi, «The Juridical Theology of Shafiʿī: Origins and Significance of Usūl al-Fiqh,» *Studia Islamica*, vol. 59 (1984), p. 21.

يبدو، وعلى نحو بيّن، أنه كان ركيزة المناقشة. ومثل ذلك يقال عن المناظرات مع غير المسلمين. ومن هذه الخلفية ظهر ما أسماه فان إسّ «علم كلام صالح للجدل»، والذي كان، في جوهره، جزءاً من النقاش السياسي في المجتمع العربي الإسلامي الناشيء[١٦].

والمسألة هي كيف يمكن تحديد وفهم السبيل الذي سارت عليه المناقشات التي كانت تدور حول موضوعات ذات اهتمام آني لهذه الجماعة بحيث أصبحت نقطة التركيز فيها تدور حول موضوعات هي التي أرغمت الجماعات المناقشة المتخاصمة على التوجه نحو مصادر مترجمة بحثاً عن مادة لتثبيت المواقع وللدفاع أيضاً. وبعبارة أخرى، لماذا وكيف انتقلت هذه النقاشات إلى موضوعات هي التي فرضت، في النهاية، ترجمة أعمال يونانية وسواها من أعمال أجنبية؛ أو، على نحو آخر، كيف تمّ (لعلم) الكلام المبني على خلاف متجذّر في التاريخ الإسلامي في القرن الأول الانتقال إلى «علم كلام» يناقش قضايا مجرّدة من البيّن أنه لا صلة لها بالأحداث التاريخية والسياسية.

يذكر الأخْباري في روايته عن المجادلات في أيام المهدي المانويين والبرديصانيين والمرقيونيين. إنه من المفيد أن ننطلق من هذا المكان. إن الرواية التاريخية واضحة في أن هذه الفرق ذات النظرة الثنائية، قامت بدور رئيسي في المجتمع الإسلامي خلال القرن الثاني، وفي الواقع مباشرة بعد تولي العباسيين السلطة. وقد اشتدّ المهدي في عقوبتهم مع أن الاضطهاد كان متقلباً في نجاحه إلى حين القضاء على هذه الفرق في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، فالواقع هو أن الزندقة، وهي التسمية الرسمية للمانوية والمارقين عموماً (وكثيراً ما كانت التسمية تتشوّش عمداً) أثرت

(١٦) انظر: Van Ess, Ibid., vol. 1, pp. 48 ff.

تأثيراً كبيراً في مسيرة الإسلام من حيث إنه دين وأيديولوجية خلال الفترة العباسية المبكرة. والسؤال هو كيف وعلى وجه الدقة؟ وقد تقدم فان إسّ قبل فترة وجيزة باقتراح بأن ظاهرة الزندقة يمكن تفسيرها على أفضل وجه لا على افتراض أنه كان هناك نشاط تبشيري للمانوية، الذي من المفترض أنه كان يمكن أن يهدّد الإسلام، بل على أن بعض المفكّرين المسلمين وجدوا في المانوية والنظم الثنائية ذات العلاقة معها، بضعة شؤون لم يكن الإسلام في أيامهم يقدمها لهم. ومن ثم فقد كانت القضية أن فئة من أهل الفكر جابهت جواً فيه حشد من أهل الفكر، ولم تواجه فرقاً دينية[١٧].

ومهما كان الوضع ـ وحتى لو كانت قضية مناقشات عقلية دون أي تهديد مماثل واع للدولة العباسية فإن الاضطهادات والإعدامات لا يمكن تفسيرها بيسر. فإنه يبدو في غاية التأكيد أن أعضاء من مثل هذه الفئات (أو، كما يلاحظ فان إس، معتنقون حديثو عهد بالإسلام ـ من مثل هذه الفئات) هم الذين طعّموا «كلام المخالفة» بموضوع جديد للنقاش وهو علم الكون[١٨]. وفي الحقيقة فإن أقدم المناقشات الكلامية الأصلية التي تصلنا أخبارها كانت تناقش قضايا في النظرية الطبيعية ـ الذرات والفضاء والفراغ ـ على نحو ما ارتأى دَناني (Dhanani) مؤخراً، لها جذور ثنائية[١٩]. مع أننا لا نعرف بعد الأدوار الدقيقة التي مرت بها، ولا الأسباب الخاصة التي تسببت في أن تكون النظريات الكونية ـ والذريّة منها على نحو خاص ـ إحدى أهم نقاط التركيز والأكثر اهتماماً في

(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٣-٤٢٧.

(١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٣-٤٢٤ و ٤٣٦-٤٤٣.

(١٩) Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 14 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1994), pp. 182-186.

(علم) الكلام الإسلامي (الذي ظل حتى ذلك الوقت منصرفاً إلى قضايا مثل طبيعة الإيمان وحق الوصول إلى الخلافة، وهو أمر يسهل تفهمه) يظل واقع الحال هو أن النظرية الذرية حلت في المكان المركزي منذ البدء واستمرت في هذا السبيل قروناً طويلة تلت.

وثمة اعتبارات أخرى تشير إلى الانشغال بالقضايا الكونية أيام العباسيين الأوائل. قد رأينا في الفصل السابق أن الاهتمام الزرواستري بعلم التنجيم قُبل كجزء من الأيديولوجية العباسية الرسمية. وهذا يتضمن التقبل الملازم لنظرة كونية تكمن في ثناياه وهي التي تدعم التمرس بعلم التنجيم. إن صورة الكون التي يزودنا بها أرسطو ـ بطليموس تؤيد مثل هذا الفرض على أهون السبل، ونجد في واحد من أعمال «ما شاء الله» أن مثل هذا الموقف موضح على أتم وجه[20]. وموضوعات تخص الطبيعة وعلم الكون تبدو واضحة أيضاً في الدينكَرْد، وهو الكتاب المقدس للزرواستريين، الذي استشهد به في الفصل السابق (الفصل الثاني)، وإذا كان كبار الموظفين الذين كانوا يتقبلون هذه الثقافة، قد أصبح لهم نشاط في الإدارة الحكومية أيام العباسيين الأوائل، فإن مثل هذه الشؤون كان من الطبيعي لها أن تبرز على الملأ. فضلاً عن ذلك فإن نصيحة كسرى الأول أنوشروان الواردة في الوثيقة نفسها «أنْ يُوسَّسَ العالم على النقاش» (انظر الفصل الثاني) فإن معتقدات دين الدولة تبدو وكأنها، على نحو عام، تحديداً لـ «الكلام». ويبدو أن هذا كان له دور ما في الدفاع عن الإسلام

---

(٢٠) D. Pingree, «Masha'allah: Some Sasanian and Syriac Sources,» in: George F. Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York Press, 1975), p. 10.

حيث يستعرض بنغري النظريات الطبيعية والكونية التي يقول بها «ما شاء الله» «Peripateticism Tailored for the Astrologer.» (المشائية مفصلة على قياس المنجم).

الذي تولاه المتكلمون أيام العباسيين المبكّرين الذين يبدو أنهم استعملوهم دعاة. وقد ارتأى س. باينْز (S. Pines) أن أبا مسلم استخدم أفراداً يسمون «المتكلمون» دعاة[21]. وكي ننهي السلسلة حول (الثنائيين) يجب في نهاية المطاف، أن نشير إلى ما جاء به هاملتون غِب الذي كان يسير على خطى ميشال انجلو غويدي (Michelangelo Guidi) إذ ارتأى أن أوائل المعتزلة (المتكلمين) «كانوا الجناح العسكري للإيمان الصحيح ضد أهل البدع من القائلين بالمذهب الثنائي» مستخدمين في ذلك المنطق والجدل اليونانيين» (المستنبطين) من الكتب المترجمة[22].

إن هذا التجمع البارز للأحوال التي شجعت ترجمة الكتب اليونانية حول الموضوع، على نَحْو ما جعل مثل هذا التجمع ترجمة المقولات أمراً لازماً في خلافة المهدي. وإذا كانت ترجمة المقولات لأرسطو لازمة بسبب من المجادلات الدينية التي فرضتها السياسة العباسية، وذلك من أجل تزويد الترشيد بالعربية إلى أساليب المناقشة، فإن ترجمة كتب أخرى كان يسعى إليها من أجل التوصل إلى معرفة صحيحة لاستخدامها في مثل هذه المحاورات الكلامية، وكتاب الطبيعة لأرسطو *(Physics)* يخص

(٢١) انظر: Pines, «An Early Meaning of the Term Mutakallim,» pp. 224 ff, and Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Fruhen Islam*, vol. 1, pp. 49-50.

(٢٢) «The Social Significance of the Shuubiya,» in: Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk, Beacon Books on World Affairs (Boston: Beacon Press, 1962), pp. 70-71.

ومعاد نشره في: *Studia Orientalia Iomi Pedersen dicata* (Copenhagen: [n. pb.], 1953), pp. 105-114.

يرى غب أن المأمون رأى في «عمل الترجمة هذا الوسيلة الأنسب لتخليص الإسلام من تراث الزندقة المزدوجة» (ص ١٠٧) التي لا أرى أنها صحيحة تماماً على النحو الذي حللت الأمر في هذا الكتاب. إلا أنها محاولة على طريق الصواب في محاولة لتأسيس أسباب اجتماعية لحركة الترجمة.

هذه المجموعة، وهو الذي مر عليه تاريخ طويل معقد في الترجمة إلى العربية.

عزا ابن النديم الترجمة الأقدم لهذا الكتاب إلى شخص يدعى سَلام بن الأبرص، واحد من المترجمين الأوائل في أيام البرامكة[٢٣] أي بين سنتي ١٣٣ـ ١٨٨هـ/ ٧٥٠ ـ ٨٠٣م، أو على نحو أدق، في حكم هرون ١٧٠ ـ ١٩٣هـ/ ٧٨٦ ـ ٨٠٩م. وينقل ابن النديم هذه المعلومة مباشرة عن عيسى بن علي (٣٠٢ ـ ٣٩٢هـ/ ٩١٤ ـ ١٠٠١م) ابن الوزير «الأمين» علي بن عيسى، الذي كان قد شُهر بسبب من تعقبه الجدي للعلوم اليونانية (قابل الفصل السادس). وكذلك بوصفه تلميذاً ليحيى بن عَدي، المرجع الرئيسي لابن النديم في الشؤون الفلسفية، فإن عيسى يمكن الاعتماد عليه بحيث أن تكون معلومته صالحة للاعتماد عليها[٢٤]. وقد تلا ترجمة سلام الأبرص ما لا يقل عن ثلاث ترجمات أخرى، وكذلك ترجمات متعددة لشروح يونانية على كتاب الطبيعة، ومثل ذلك يقال في مؤلفات أصيلة حول الموضوع بالعربية[٢٥].

---

(٢٣) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** = *Kitab al-Fihrist*، تحرير غوستاف فلوغل، ٢ ج (ليبزيغ: فوغل، ١٨٧١-١٨٧٢)، ص ٢٤٤,٦١.

(٢٤) انظر: H. Bowen, «Ali b. Isā,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, p. 387, and Dominique Sourdel, *Le Vizirat Abbaside de 749 à 936, 132 à 324 de l'hégire*, 2 tomes (Damas: Institut française de Damas, 1959 - 1960), pp. 523-524.

كان عيسى وأبوه من جماعة أسرة ابن الجراح ذات النفوذ في الإدارة، والأسرة من دير قُنّا. وسيورد عنها في الفصل السادس.

(٢٥) انظر المادة عن هذا الموضوع في المصادر الأصلية والثانوية التي ضمت إلى بعضها البعض في: Francis Edwards Peters, *Aristoteles arabus. The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*, Monographs on Mediterranean Antiquity; no. 2 (Leiden: E. J. Brill, 1968), pp. 30-34.

إن كتاب الطبيعة ظل يسيطر على النقاش الفلسفي حتى بعد فترة حركة الترجمة؛ انظر المادة المجموعة في: P. Lettinck, *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World: With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajja's Commentary on the Physics*, Aristoteles Semitico - Latinus; v. 7 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1994).

على أن السبب الذي يكمن خلف الطلب في ترجمة كتاب **الطبيعة** هو العنصر الكوني في المحاورات الكلامية، ويتضح إلى درجة ما من الدور الذي قام به أرسطو فيها منذ نشأتها الأولى. إن هشام بن الحكم، وهو واحد من الذين شاركوا في مناقشات حلقة من أهل الفكر في البلاط البرمكي بين سنتي ١٧٠ و١٧٩ هـ/ ٧٨٦ و٧٩٥م (أي أنه كان معاصراً تماماً لسلام الأبرص) وضع رسالة في الرد على أرسطو في رأيه في الله. إن الهدف المقصود في تهجم هشام هو ولا بد **الطبيعة الثامن** *(Physics VIII)* أو *(Metaphysics Lambda)* وليس لدينا أية معلومة عن ترجمة لكتاب **ما بعد الطبيعة** *(Metaphysics)* قبل العقود الأولى من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. وقد روي أنه بعد هشام بجيل قام النظّام الكلامي المشهور، برد على أرسطو حول موضوع الفلسفة الطبيعية. وإذاً فإن مجرد رواية الخبر بأن هشاماً والنظّام هاجما أرسطو في إطار الجدل الكلامي العنيف يشير إلى أن أعماله ـ وعلى كل فكتاب **الطبيعة** ـ كانت لا شك في أنها استعملت لأغراض كلامية[٢٦]. إن الخصومة بين الذرة والأرسطية التي سيطرت على تاريخ العرب العقلي لقرون كانت إذاً قد بدأت، في وقت مبكر، ويبدو أن إدماج المذاهب الثنائية ومن ثم الذرّية الكونية في الحوار، هو الذي أوجب دخول كتاب **الطبيعة** لأرسطو

---

(٢٦) بالنسبة إلى هشام، انظر الدراسة الوافية في: Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Frühen Islam*, vol. 1, pp. 349 ff.

حيث إن مسيرته المهنية المبكرة مبحوثة هناك في (ص ٣٥٠ وما بعدها)، ورأيه في الله في (ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩). أما ردّه على أرسطو في كتاب الرد على أرسطوطاليس في التوحيد فهو وارد في ج ٥، ص ٧٠، رقم ٨ من المصدر نفسه. ونجد دراسة عن النظّام في: ج ٣، ص ٢٩٦ وما بعدها. وللتعرف أكثر على النظّام انظر: J. Van Ess, «Dirâr b. Amr und die Chamiya'. Biographie einer Vergessenen Schule,» *Der Islam*, vol. 43 (1967), p. 256, and

مقالته في: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 7, pp. 1057-1058.

إلى الفكر العربي. إن خصوم المذهب الذري لم يكن من اليسير عليهم أن يعثروا على سلاح أقوى منه لدعم أهدافهم.

وأخيراً، فإنه بالإشارة إلى الترجمة في عهد المهدي، ثمة أمر آخر حري بأن يذكر في سبيل التأكيد على تعقد الموضوع. في الحديث عن أسباب حركة الترجمة، كان التركيز، حتى الآن، على العوامل التاريخية ذات الصلة الوثيقة دون الاهتمام بما هو مرتبط بالنزعة الشخصية. ومع ذلك فإنه تجب الإشارة أيضاً إلى أن ميول الخلفاء الشخصية، مع أنها لم تكن أساسيّة في حركة الترجمة ككل، كان لها ما يصلها بطبيعة المادة المترجمة. لقد تبين أن المهدي، الذي كان يهوى البيزرة، كان له بيزري صاحب خبرة في الأمر هو الغساني. طلب منه أن يضع له كتاباً عن الموضوع، على أن لا يعتمد المصادر العربية وحدها، بل يعود إلى مصادر أجنبية على السواء. كانت نتيجة ذلك كتاباً أصبح النموذج الأصلي في ما تلا من الأدب العربي[٢٧]. ولو أن المهدي لم يكن يستمتع بالبيزرة لعله ما كان لنا أن نحصل على هذا الكتاب؛ وفي الجهة الأخرى لو لم يكن ثمة ترجمة ثقافية قائمة، وهي التي كانت تشجع أمر التطلع خارج التقليد العربي للحصول على الفوائد في الموضوعات جمعاء، لعل كتاب الغسّاني كان زوّدنا بالمعرفة التقليدية العربية عن البيزرة ولا ما يزيد عن ذلك.

(٢٧) انظر الدراسة المعمّقة حول الموضوع التي وصفها: Detlef Moller, *Studien zur mittelalterlichen arabischen Falknereiliteratur*, Quellen und studien zur Geschichte der Jagd; 10 (Berlin: W. de Gruyter, 1965).

الفصل الرابع

المأمون:
السياسات الداخلية والخارجية وحركة الترجمة

أولاً: حركة الترجمة في خدمة السلطة المركزية

تولى المأمون السلطة في أعقاب حرب أهلية بين الأخوين هزّت الدولة العباسية إلى الأعماق. ويبدو أنه من الأفضل استعراض الأحداث باختصار في سبيل تفهّم أفضل لفداحة الاضطراب. توفي الأب هرون الرشيد سنة ١٩٣هـ/٨٠٩م. وكان أن تولى أحد الأخوين، الأمين، الخلافة في بغداد فيما ظل المأمون في مَرْو على أنه حاكم لخراسان. وجاء بدء الخصام بين الأخوين على نحو يكاد يكون بعد ذلك مباشرة واستمر حتى انكسار الأمين وقتله بأمر قائد المأمون المنتصر طاهر (١٩٨هـ/٨١٣م). وقد بقي المأمون، بعد سقوط بغداد ومصرع الأمين، في مَرْو، بنية تصريف الأحكام من هناك، وهذا أدّى إلى إطالة أمد الحرب الأهلية ست سنوات أخرى. فلما تم للمأمون الانتصار في الدور الثاني من الحرب الأهلية وقرر العودة إلى بغداد سنة ٢٠٤ هـ/٨١٩م كان اضطراب الأمور في مدينة المنصور قد تجاوز السنوات العشر من عمره.

للحروب الأهلية عواقب دائمة، ولم تكن هذه الحرب

مستثناة: ويمكن القول بأن تفتّت قوة العباسيين الفعالة التي رافقت قيام البويهيين سنة ٣٣٤ هـ/ ٩٤٥م بدأت مع الحرب الأهلية. فقد جابهت المأمون مشكلات متعددة، ويبدو أن الأهم منها كانت قضيّة شرعية الأسرة، التي كانت أعسر معالجة من تلك التي جابهت الجد الأعلى المنصور. تمكن المنصور من المجابهة، وعلى درجة كبيرة من النجاح، لأن عمله كان في غالبه من موقع قوة، إذ إنه سار على سياسة الاحتواء والتكيّف، متقبلاً أيديولوجيات الفئات التي كان يجب استرضاؤها رغبة في تثبيت تأييدها؛ ومن هنا جاء تقبله الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية، على نحو ما بحثت في الفصل الثاني.

لم يتح للمأمون مثل هذا الحظ؛ كان الوضع يختلف اختلافاً درامياً عما كان عليه قبل سبعين سنة. ففي الدرجة الأولى كانت قضية الشرعية قد تعمّق جرحها. فإعدام الأمين، فضلاً عن أنه كان أول قتل ملكي في التاريخ العباسي، كان إلى ذلك لا مبرّر له. ويتضح مدى الأذى الذي ألحقه ذلك بصورة المأمون من الجهود التي لا مثيل لها التي بذلها المأمون ورجال دعايته في إعادة كتابة التأريخ في سبيل تبرير هذا الفعل. وثانياً كانت سياسات العباسيين الأوائل، أسلاف المأمون، في سبيل تقوية دعوتهم قد أنتجت في النهاية العناصر المضادّة لها، والتي زادت الحرب الأهليّة في عنفها، فوقع أمر حلها على المأمون.

إن سياسات الاحتواء والتوفيق الأيديولوجي التي استنّها المنصور وسار عليها خلفاؤه بعده، كان من نتائجها أن جاء في أعقابها تطوّر لا حدّ له في آراء وأيديولوجيات ونظم فكرية. وعلى ما رأينا كانت حركة الترجمة المنتفع المباشر من هذه السياسات؛ وعلى كل حال، وللسبب نفسه، تم تطوّر نظرات أخرى إلى الإسلام لم تقم بها تلك الفئات البغدادية التي ساندت حركة الترجمة، وهذه النظرات كانت على وَشْك أن تُدوّن. وعلى نحو

خاص فإن أبرز التطورات كان تقنين النظريات والممارسات الشرعية. في السنة ٢٠٤ هـ/ ٨٢٠م توفي العالم الشرعي الكبير الشافعي الذي قيّض لرسالته في الأحكام الشرعية أن تعيّن السبيل الشرعي المبني على النصوص التي تحوي سنة الرسول ﷺ. إن مقولته، على نحو ما يؤكد الهِبْري، كانت نتيجة مثل هذه النزعات في المجتمع، ولم تكن السبب في ذلك[1]. ويجب أن يُضاف إلى هذا الأمر تشجيع مثل هذه التطورات الذي نشأ عن سياسة أخرى للعباسيّين الأوائل وهي نشر الإسلام. ومن ثم فقد ظهرت، في السنوات السبعين الأولى من الحكم العباسي، فئات من العلماء أو المفكرين، كانت تعنى بالشرع أصلاً، والتي كانت، على وجه عام، مستقلّة عن سياسات الخلافة الأساسيّة.

إن العمل في سبيل المركزيّة وقبض الخليفة على الأمور بيد من حديد كان أمراً في غاية الوضوح أيام المنصور ـ مخطط مدينة بغداد والخليفة يقيم في وسطها كان الرمز الأنصع وضوحاً على ذلك ـ مع أنه حتى المنصور أدرك أنه كان يتوجب عليه أن يلجأ إلى المرونة ليتمكن من الحفاظ على أكبر قدر من التأييد. وليس ما يدل على ذلك مثل الرواية التي تنقل الحادثة التي وقعت بينه وبين مالك بن أنس، مؤسس المذهب المالكي. فقد طلب إليه المنصور أن يُتخذ كتابه الموطأ على أنه الكتاب الأساس الذي يحتوي على أحاديث الرسول ﷺ (المقبولة)، لكن مالكاً رفض ذلك. تدل هذه القصة على أمرين، الأول أن المنصور حاول اعتماد نص شرعي معترف به، الذي يمكن تعميم استعماله على نحو منتظم، ومن ثم فإنه يزوّد الخليفة بنوع من السيطرة، والثاني هو أن مالكاً أراد، على نحو لا يقبل الشك، أن يظل، في الواقع، مستقلاً عن سلطة

(١) T. El-Hibri, «The Reign of the Abbasid Caliph al-Ma'mūn (811-833): The Quest for Power and the Crisis of Legtimacy,» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Columbia University, 1992), p. 306.

الخلافة على أساس تباين في التصرف الإسلامي في المدن المختلفة.

انتهت استجابة المأمون لهذه التحديات إلى تبني سياسات هي التي تركز النقاش حولها، سواء في ذلك على يد المحازبين أو العلماء. وأوضح ما يمثل هذه السياسات فرضه المحنة وهي التي كان قوامها القول بخلق القرآن، وكان الذين يرفضونها عندما يمتحنون يعاقبون بالجلد أو السجن. والمسألة المتعلّقة بحركة الترجمة في هذا السياق لها وجهان: الدور الذي قامت به تاريخيّاً في سياسات المأمون العامة، والأسباب التي أدت، على نحو عام، إلى رسم صورة مشوّهة لذلك الدور على ما زوّدنا به التأريخ على وجه عام. أقول مشوّهة لأنه مما يكاد يُعقد الإجماع عليه، في التأريخ العربي الذي دوّن في ما بعد، وفي الدراسات الحديثة التي تعتمده، هو أن المأمون هو الذي استهلّ حركة الترجمة، سواء أكان هذا الأمر واقعياً أم أنه تم عن طريق التأثير المباشر. وفي الحقيقة فإن هذا ليس صحيحاً، على ما بُحث من قبل، ولكن السؤال الذي يستحق أن يتحدث عنه هو: لماذا طغت الفكرة القائلة بأنه هو الذي قام بذلك؟

لقد وجدت، في الفصول السابقة، أن العرض للسياسات العباسية التي تقدم بها الأخْباري، على نحو ما رواها المسعودي ذو فائدة. وهنا نجد أيضاً أنه يقدم لنا عرضاً فريداً، يصح أن يتخذ نقطة انطلاق، إنه يقول عن المأمون:

«... ثم أفضى الأمر إلى المأمون فكان في بدء أمره، لما غلب عليه الفضل بن سهل وغيره، يستعمل النظر في أحكام النجوم وقضاياها، وينقاد إلى موجباتها ويذهب مذهب من سلف من ملوك ساسان كأَرْدَشير بن بابَك وغيره، واجتهد في قراءة الكتب القديمة، وأمعن في درسها، وواظب على قراءتها، فافتن في فهمها وبلغ

دراستها؛ فلما كان من الفضل بن سهل ذي الرئاستين ما اشتهر، وقدم المأمون العراق، انصرف عن ذلك كله وأظهر القول بالتوحيد والوعد والوعيد، وجالس المتكلّمين وقرب إليه كثيراً من الجدليّين المبرّزين والمناظرين كأبي الهذيل وأبي إسحق إبراهيم بن سَيّار النظّام وغيرهما ممن وافقهما وخالفهما، وألزم مجلسه الفقهاء وأهل المعرفة من الأدباء، واستقدمهم من الأمصار وأجرى عليهم الأرزاق؛ فرغب الناس في صنعة النظر وتعلموا البحث والجدل؛ ووضع كل فريق منهم كتباً ينصر فيها مذهبه ويؤيد بها قوله؛ وكان أكرم الناس عفواً وأكثرهم احتمالاً وأحسنهم مقدرة وأجودهم بالمال الرغيب وأبذلهم للعطايا وأبعدهم عن المنافسة. واتبعه وزراؤه وأصحابه في فعله وسلكوا سبيله وذهبوا مذهبه»[٢].

كان المأمون نتاج سياسات أسلافه التي عُرِضَ لها في الفصول السابقة؛ ورواية الأخباري عنه مهمة لأنها تؤكد ذلك. كانت أمه [المأمون] فارسية (من المحتمل أنها كانت حفيدة أستاذسيس الذي ثار على المنصور) وليس من شك في أن هذه الحقيقة كانت ذات أثر في أن يعيّنه هرون حاكماً على خُراسان، لكن مما لا ريب فيه أن ثقافته، التي كانت تعتمد على تشرّب الأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية الزرواسترية، وهي التي أجراها المنصور بادىء ذي بدء على الدولة الإسلامية، هي التي زودته بنظرة تتفق تماماً مع تلك الأيديولوجية؛ ومن ثم كان اعتماده على التنجيم وتبع ذلك اهتمامه الكبير بدرس «كتب القدماء»، تماماً على غرار المسار الذي أُوضح في الفصل الثاني. ففي السنوات التي قضاها في مَرْوَ، قبل مقتل الأمين وبعده، كان تأييده من النخبة المحلية الخراسانية، التي كانت في الغالب، تداعبها الآمال

---

(٢) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحرير شارل بلا (بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦-١٩٧٩)، الفقرة ٣٤٥٣.

في إحياء الإمبراطورية الساسانية. ولعل أمر اختياره اللون الأخضر، وهو اللون الذي كان للساسانيين، على أنه لون الدولة الرسمي، والذي استبدل باللون الأسود، شعار العباسيين المسلمين، لما عاد المأمون إلى بغداد، ما يبدو أنه دليل على مثل هذه الاتجاهات[٣].

كان الفضل بن سهل معلم المأمون الخاص وناصحه ووزيره يمثّل مصالح هذه الطبقة. وبقطع النظر عن السبب الذي حمل هرون، والد المأمون، على التنكّر للبرامكة وإزاحتهم عن السلطة في بغداد سنة ١٨٧هـ/ ٨٠٣م، فإنه كان ولا بد ذا صلة بقرار المأمون أن يتخلّى عن الفضل، الذي كان من أتباع البرامكة، لما قرّر العودة إلى بغداد. وإذا اتخذت هاتان الحادثتان وحدهما، يبدو جلياً أن الحزب «الساساني» وسياساته لم يعد لها حساب في الوضع الذي آل إليه أمر الأسرة العباسية نفسها في بداية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. إن الأحوال التاريخية قد تبدّلت.

فمن الناحية الواحدة، إن الأيديولوجية الساسانية لم يعد لها الدور ذاته الذي كان لها قبل ستين عاماً. فالسنوات التي مرت لم يقتصر الأمر فيها على انتشار سريع الإسلام بين الشعب الفارسي، بل إن النخبة التي كانت قد ساندت المأمون في السنين التي قضاها في مَرْو، لم يكن لها مكانة هنا للقيام نحوه بالدور نفسه على أنه خليفة الدولة الإسلامية بكليتها؛ فضلاً عن ذلك فقد كان المأمون قد ضمن تأييد هذه الفئة على نحو لا يمكن الرجوع عنه، ولم يكن ثمة حاجة إلى أي شيء آخر. ثانياً إن الأيديولوجيّة الزرواسترية وتاريخها المبني على التنجيم على ما فُسّر للمنصور رأى إلى الأسرة العباسية على أنها وريثة الإمبراطوريات السالفة في المنطقة. إلا أنه بعد الحروب الأهلية وخاصة بعد أن اختار المأمون علي

(٣) للإشارة إلى تغيير الألوان، انظر: El-Hibri, Ibid., p. 207.

الرضا ولي عهده لما كان بعد في مَرْوْ فإن القوة والمنزلة السياسيتين للأسرة العباسية كانتا قد هزلتا إلى درجة كبيرة. ولا بد أن المأمون تنبّه، في مثل هذه الأجواء، إلى أن بقاءه في مَرْوْ واستمراره في اتباع هذه الأيديولوجية سيؤديان به لأن يعتبر حاكماً لولاية، ولن يُنظر إليه على أنه خليفة لدولة عالمية. فلم يكن لديه خيار سوى العودة إلى بغداد.

وتركه مرو تبعه التخلّي عن الأيديولوجية الزرواسترية واتخاذ شيء آخر بديلاً لها. وكان الخيار ظاهراً للعيان؛ سيكون المأمون ملكاً إسلامياً، «خليفة الله» باعتبار معنى اللقب الذي اختاره مؤخّراً سنة ٢٠١ هـ/ ٨١٦ ـ٨١٧م[٤]. وخيار المأمون هذا فرضه عليه أن الإسلام أصبح له موضع الصدارة في الدولة الواسعة، وذلك نتيجة لسياسة أسلافه في التشجيع على اعتناقه. ومع ذلك فإن السبيل الذي اختطه المأمون لتطبيق أيديولوجية إسلامية جاء نتيجة لقراره هو، وهو القرار الذي انتهى بـ «المحنة».

كانت سياسة المأمون الجديدة أساسها تفسير فردي للإسلام، يكون فيه الخليفة هو صاحب القول الفصل في العقيدة. كان مثل هذا أمراً لا سابقة له في التاريخ الإسلامي، وكان مخالفاً كل المخالفة لتيار اللامركزية الدينية الذي كان يتقوّى حتى أيام المأمون. ومن ثم فإن مثل هذا القرار يجب أن يُثمَّن من خلال الجهود السياسية الأخرى التي أراد لها المأمون أن تكون ذات نظرة واهتمام موحدين وهي سياسة التسلط التي تؤدي إلى تركيز كل

---

(٤) من أجل فهم لأهمية أخذ المأمون بهذا اللقب، انظر البحث عند: المصدر نفسه، ص ١١٤-١٢٣، حيث يوضح تميزه، على خلاف ما جاء عند كرون وهيندز من حيث استعماله لدى الخلفاء السابقين. انظر: Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, University of Cambridge Oriental Publications; no. 37 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986).

عناصر القوة بيد الخليفة وأولئك الذين كانوا تحت سلطته مباشرة ومطلقاً. ومن منظار سياسي عريض يُرى أن المأمون اعتزم إعادة السلطة المركزية إلى منصبه، وبخاصة بعد الآثار السلبية التي خلفتها الحرب الأهلية. ففي الناحية العسكرية اتخذ سياسة مَرْكَزَة الجيش. وبسبب ما لقيه من الإزعاج الذي لقيه من بعض قضاته، فقد اهتم على نحو خاص بالنظام القضائي وحاول السيطرة عليه على نحو أوفى[٥]. ومن حيث الشأن المالي فقد أدخل في ضرب النقود إصلاحاً بعيد المدى أدّى إلى اتّساق في هذا العمل، وضبطاً لضربها في الولايات[٦]. وفي الأمور الأيديولوجية، فإن الاتجاهات نحو مَرْكَزِيّة سياسة المأمون كانت ردّ فعل لتطورات داخلية في الإسلام نفسه: فقد ظهر في أيامه عدد من علماء الدين الذين اعتُبروا أنهم المفسرون الحقيقيون للإسلام وبدوا كما لو أنهم كانوا يحاولون انتزاع النفوذ من السلطات المركزية؛ ولم يكن المأمون مستعداً لإخضاع سلطة الخلافة لأي كان. وأخيراً، وعلى المستوى الشخصي، فقد ارتبط قرار المأمون بنشأته في الأيديولوجية الساسانية، الأمر الذي يزودنا بدلالة بارزة لفهم سياسته المركزية العامة وتفسيرها.

ويتحدث الأخباري في لمحة فكرية ثاقبة عن أن المأمون كان يتصرف تصرّف الأباطرة الساسانيين، وعلى الأخص على نحو تصرف أَرْدَشير بن بابك أي أَرْدَشير الأول مؤسس الأسرة الساسانية (حكم ٢٢٤ ـ ٢٤٢م). كان أردشير مشهوراً، على نحو بيّن، في

---

(٥) للتعرف إلى موكزية سياسات المأمون العسكرية والإدارية، انظر: Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate. A Political History* (London: Croomhelm, 1981), pp. 164-174, and El-Hibri, Ibid.

والكتاب الأخير يزودنا بالكثير من التوثيق حول هذه القضية.

(٦) T. El-Hibri, «Coinage Reform under the Abbasid Caliph al-Ma'mun,» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 36 (1993), pp. 72-77.

التاريخ الساساني بحكمته السياسية، وقد نسب إليه عهد «أنْدَرْز» (Andarz) الذي يُرشد فيه أباطرة المستقبل من الساسانيين إلى أسلوب الحكم. والوثيقة تبدو، في أصلها الفهلوي، أنها تعود إلى الفترة التي سبقت الفتوح العربية مباشرة، وهي موفورة في ترجمة عربية مبكرة. في ما يتعلق بالدين ودوره في الإدارة، يورد أرْدَشير النصيحة التالية:

«واعلموا أن الملك والدين توأمان، لا قِوام لأحدهما إلا بصاحبه لأن الدين أُسّ الملك وعماده، ثم صار المُلْك بعد حارس الدين، فلا بد للملك من أُسّه ولا بد للدين من حارسه؛ فإن ما لا حارس له ضائع وإن ما لا أُسّ له مهدوم، وإن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السَّفَلة إياكم إلى دراسة الدين وتأويله والتفقه فيه فتحملكم الثقة بقوّة الملك على التهاون بهم فتحدث في الدين رياسات مُستسرّات في من قد وَتَرْتم وجَفَوْتم وحَرَمْتم وأَخَفْتم وصَغَّرتم من السفلة والرعية وحشو العامة.

«ولم يجتمع رئيس في الدين مُسِرّ ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أُسّ، والملك عماد، وصاحب الأسّ أولى بجميع البنيان من صاحب العماد...

«واعلموا أن سلطانكم إنما هو على أجساد الرعية، وأنه لا سلطان للملوك على القلوب. واعلموا أنكم إن غلبتم الناس على ما في أيديهم فلن تغلبوهم على عقولهم.

«واعلموا أن العاقل المحروم سالٌّ عليكم لسانه وهو أقطع سيفيه، وأن أشدّ ما يضربكم به من لسانه ما صرف الحيلة فيه إلى الدين، فكان بالدين يحتجّ، وللدين، فيما يظهر، يغضب، فيكون للدين بكاؤه، وإليه دعاؤه...

«ولا ينبغي للملك أن يعترف للعبّاد والنسّاك والمبتلين أن يكونوا أولى بالدين ولا أحدب عليه ولا أغضب له منه»[7].

وعلى نحو ما أشار إليه فريتس شتيبات (Fritz Steppat) فإن صياغة الترجمة في هذه الوثيقة شبيهة إلى حد كبير بتلك التي اختارها المأمون في صياغة أمره بالمحنة[8]. فقد أدرك المأمون على نحو بيّن أن التعدّد الذي تتضمنه السلطة الدينية التي تقوم على عدد من العلماء الدينيين ضارة بشؤون الدولة. وقد كانت المحنة محاولته لاستعادة السلطة إلى الحكومة المركزية وتجنب الأخطار التي حذّر منها عهد أردشير.

وفي سبيل ضمان النجاح في جهوده لإعادة السلطة المركزية للخلافة وحتى في حصر مداها في شخصه، صرف المأمون جهده في حملة دعائية مكثّفة كانت ترتكز على دعامتين: إنه هو بالذات كان نصير الإسلام، وهو أس الدولة، وإنه كان، هو بالذات، المرجع الأخير في التفسير الصحيح للإسلام، وسواء كان ثانوياً. وفي سبيل تحقيق الهدف الأول أعلن المأمون حرباً توسعيّة ضد

---

(٧) إنني أتبع النص الوارد عند الآبي، في: أبي سعد منصور بن حسين الآبي، نثر الدر، تحقيق محمد علي قرنة؛ مراجعة علي محمد البجاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠-١٩٩٠)، مج ٧، ص ٨٧ و٨٩، بدل طبعة: عهد أردشير، تحقيق وتقديم إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٧)، ص ٥٣-٥٤ و٥٦-٥٧. وهناك طبعة أخرى أعدها: M. Grignaschi, «Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul,» *Journal Asiatique*, vol. 254 (1966), pp. 46-67.

ويتبع ذلك ترجمة فرنسية. ومن أجل الموضوع الملائم، انظر الصفحات ٧٠-٧٢ من المصدر نفسه. ومن أجل أدب مكمل في الفهلوية، انظر: S. Shaked, «Andarz,» in: Ehsan Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, 8 vols. (London: Routledge and Kegan Paul; Costa Mesca, CA: Mazda Publishers, 1982-), vol. 2, pp. 11-16.

(٨) F. Steppat, «From Ahd Ardašir to al-Ma'mūn: A Persian Element in the Policy of the Mihna,» in: Wadad al-Qadi, ed., *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas as on his Sixtieth Birthday* (Beirut: American University of Beirut, 1981), pp. 451-454.

الكفار ـ البيزنطيين ـ توسعية من حيث إنها كانت تختلف نوعاً عن الحملات الفصلية التي كا خلفاؤه العباسيون يقومون بها[٩].
كانت حملات المأمون ترمي إلى الاستيلاء على أراض بيزنطية، وإسكان مسلمين فيها في سبيل توسيع دار الإسلام. والسبيل الوحيد لتحقيق الهدف الآخر هو استلاب ما يعتبر أساساً للسلطة الدينية من علماء الدين، الذين كانوا قد تسلّقوا السلطة إلى أيامه، وتركيزها في شخص الخليفة الذي يؤيده في ذلك نخبة منتظمة من أهل الفكر؛ وثانياً فإن السبيل الوحيد لتحقيق هذا الأمر، هو اعتبار رأي الخليفة الشخصي في تفسير النصوص الدينية، والمبني على العقل، هو القول الفصل. فالخليفة يمكنه أن يتوصل إلى حكم ويقنع الآخرين بأنه هو الرأي الصائب عن طريق المناقشة والحوار المنطقي: هذه هي الأسس التي يُلجأ إليها في تقرير القضايا الدينية والوصول إلى حكم بشأنها، وليست الأحكام الدينية التي يطرحها رجال الدين والقائمة على الرواية الصحيحة الإسناد.
ومن هنا جاءت سياسة المأمون في تشجيع الحوار وشيوع الجدل. على ما ينقله إلينا الأخباري. ولعله من المهم أن يُدوّن هنا أمر مميز؛ لم يكن في نية المأمون أن يُبنى القول الفصل في الشؤون الدينية على أساس شخصي، ولو أن هذا كان هو النتيجة الجانبية، كي لا يسلّم «لجماعة من السفلة»، على نحو ما ورد في عهد أزدَشير، اليد العليا في قضايا الدين؛ ولم يكن ينوي أن يتنازل عن حق الحاكم في أن يكون الحَكَم النهائي في قضايا صحة الإيمان والعقيدة. ومن ثم فإنه أراد أن يقيم فئة من جماعة فوقية متميزة التي سيكون لها، إلى جانبه، الأمر في شؤون الدين وليس لجماعة من أسفل السلم، التي يمكنها مع

---

(٩) انظر التحليل المفصل عن حملات المأمون البيزنطية في:
El-Hibri, «Coinage Reform under the Abbasid Caliph al-Ma'mūn,» Chap. 8, pp. 253-289.

«قيادتها المخفيّة» أن تستولي على الأمر. ويبدو أن هذا كان توجّهاً جديداً في المجتمع الإسلامي، يظهر كأن المأمون كان يحاول، على نحو واع أن يقيم أرستقراطية دينية لمجاراة الأرستقراطية السياسية.

وفي هاتين السياستين كان المأمون يتخذ من سياسة أسلافه أساساً ويحوّرها كي تستقيم على جذورها نهجاً خاصاً. فقد أخذ بالأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية القائمة على مركزية الحكم واكتفى باستبدال الإسلام بالزرواسترية؛ وتبنّى سياسة تشجيع اعتناق الإسلام على أساس الحوار الجدلي، مع الاشتراط بأن يكون لرأيه اليد العليا. وقد أيدته حركة الترجمة تأييداً مهماً في كلا الأمرين.

ثانياً: السياسة الخارجية وحركة الترجمة: أيديولوجية الخصومة للبَزَنْطَة على أنها اعتبار للهَلْيَنَة

ولد المأمون سنة ١٧٠هـ/٧٨٦م أيام كانت حركة الترجمة قد خطت خطوات واسعة، ونشأ في الجو الثقافي الذي كان قد نما بما كان للبرامكة من دور في ذلك، إذ كانوا أشد حماته حماسة. وقد قرأ في شبابه كتب القدماء وانكبّ عليها في دراسة جدية، على ما يروي الأخباري. فلما أصبح خليفة لم يكن قد قرّت في نفسه قِيَم ترى أن حركة الترجمة وكل ما يمت إليها بصلة نفع عام فحسب، بل إن هذه القيم كانت هي السائدة في مزو عاصمة خراسان، حيث أعلنت خلافته ١٩٦هـ/٨١٢م، وفي بغداد حتماً التي دخلها سنة ٢٠٤هـ/٨١٩م. أما أنه سيعنى بدفع حركة الترجمة دفعاً فعالاً، على نحو ما فعل جميع أسلافه قبله، فلم يكن يومها موضع تساؤل، ولا يجوز أن يكونه اليوم.

فالروايات القائلة بأنه هو الخليفة الذي استهلّ حركة الترجمة أي أنه كان الخليفة الوحيد الذي قام بالدور الأكبر في الترجمة، يتوجب اعتبارها روايات متأخرة، ومن الواضح أنها صيغ متأخرة تذييلية منحازة. على أن السؤال الأحرى بالطرح هو القبول بأن حركة الترجمة كانت واقعاً اجتماعياً، وحتى، لو قبلنا بهذه الروايات التدليلية وأن فيها بذرة من الصحة باعتبار أنها تشير إلى أن المأمون أفاد كثيراً من حركة الترجمة، فما هي الإفادة الخاصة التي جناها منها؟

فيما تزداد المعرفة بالتاريخ الاجتماعي للمجتمع العباسي المبكّر، يبدو أن الدعاية للسياسات الخليفية عبر «العلاقات العامة» تزداد وضوحاً وواسطتها حملات دعائية كانت تستغل البلاغة التي كان العامة شديدي التأثر بها أو ولنستعمل عبارة أقسى، عبر الدعاية التي كانت جزءاً لا يتجزأ من عمل الإدارة. وقد منح المأمون هذه الناحية من الإدارة عناية خاصة لسبب وجيه: لا لأنه وصل إلى السلطة نتيجة قتل خليفة، الأمر الذي كان يحمل في طياته قتل الأخ، على نحو ما أُشير إليه باختصار، بل لأنه، فضلاً عن ذلك قام، بعد عودته إلى بغداد، بحملة عنيفة نحو المركزية وتثبيت السلطة، الأمر الذي كان لا بد من أن يثير الخصوم من كل جهة. ومن ثم فقد نظم حملات دعائية قوية في سبيل إسدال ثوب الشرعية على تولّيه السلطة وتبرير قتل الملك وقتل الأخ وتوضيح سياساته ونشرها والسعي إلى تقبلها في نهاية المطاف. وثمة مثل ممتاز للعمل الذي تم على أيدي مثل هذه الحملات يتجلّى بالطريقة التي اتبعها المأمون (أي الفئات المحيطة به) لتبرير خلع الأمين واغتياله عن طريق إعادة كتابة «عهدة مكة» التي وضعها هرون الرشيد سنة ١٨٦هـ/٨٠٢م. فقد حفظت الوثائق النص الأصلي الذي ينص بما لا يقبل اللّبس، بأن الخلافة يتولاها الأمين أولاً، دون قيد أو شرط ثم يتولاها المأمون، فيما بدا النص «المعدّل»،

الذي وضعته جماعات تؤيد المأمون، والذي فيه تبرير للثورة إذا لم يتقيد الأمين بالشروط المفروضة[١٠].

وفي السياسة الخارجية جرّب المأمون أن يظهر نفسه نصيراً للإسلام، على ما جاء في حملته الايديولوجية وقد تُوّجت بسياسة عدائية ضد بيزنطة. وقد تبلورت هذه السياسة بعد أن ضمن الولايات الغربية على مقربة من نهاية حكمه، وعلى وجه الخصوص لما بدأ بفرض المحنة؛ ومن ثم يظهر للعيان على نحو أوضح أن الحملات ضد البيزنطيين والسياسة القمعية الجديدة مترابطان. والحرب الشاملة التي أعلنها ضد البيزنطيين كان فيها عنصر أيديولوجي جديد. لقد صُوّر البيزنطيون على أنهم حري بهم أن يتلقوا الضربات الإسلامية لا لأنهم كانوا كفرة فحسب ـ وهذه الرؤيا كانت قد اتضحت صورتها في رسالة محمد ﷺ إلى هرقل ـ ولكن لأنهم كانوا جهلة ثقافياً، وكانوا من الناحية الثقافية أدنى لا من المسلمين وحسب بل حتى بالنسبة إلى أجدادهم اليونان القدماء. وعلى العكس من ذلك فإن المسلمين فضلاً عن كونهم أرفع شأناً بسبب الإسلام، فقد كانوا أيضاً أعلى شأناً لأنهم تفهموا العلوم والحكمة اليونانية القديمة وكانوا قد ترجموا كتبهم إلى العربية. وهذا التفوق نقل حتى إلى الإسلام نفسه باعتباره ديناً؛ إن البيزنطيين قلبوا ظهر المجنّ للعلم القديم بسبب النصرانية، فيما تقبله المسلمون بسبب الإسلام. فالحملة على البيزنطيين تصبح القبول بالهلينية. فحركة الترجمة أصبحت تزوّد المسلمين بأدوات أيديولوجية لقتال البيزنطيين؛ وخلال هذه المسيرة كانت حركة الترجمة، وكل ما كانت تمثله، تزداد ترسّخاً في المجتمع الإسلامي.

(١٠) T. El-Hibri, «Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: A Plan for Division or Succession?,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 24 (1992), p. 463.

إن مظاهر الحملة الدعائية للمأمون ضد البيزنطيين وضد النصرانية يمكن تقصيها في أدوارها الأولى في أعمال الجاحظ (ت ٢٢٥هـ/٨٦٨م) الداعية الملكي للمأمون وخلفائه من المعتزلة[١١]. إنه يصف الروم بأنهم شعب عظيم في جدارته وصاحب إنجازات علمية ثم يسأل: كيف يجوز لمثل هذا الشعب، أن يؤمن، تحت تأثير النصرانية بثلاثة آلهة ويدعي أن بشراً عادياً يبول ويتغوط كان إلهاً حقاً؟

«ثم ملنا إلى الروم، فوجدناهم أطباء وحكماء ومنجمين، ولهم أصول خصائص الروم اللحون وصنعة القرسطون، وكيان الكتب، وهم الغايات في التصوير، يصوّر مصوّرهم الإنسان حتى لا يغادر شيئاً، ثم لا يرضى بذلك حتى يصوّره باكياً أو ضاحكاً، ثم لا يرضى بذلك حتى يجعله جميلاً ناعماً عتيقاً، ثم لا يرضى بذلك حتى يفصل بين ضحك الصامت، وضحك الخجل، وبين المبتسم والمستعير، وبين ضحك السرور وضحك الهازىء، وضحك المتهدد، فيركب صورة في صورة، وصورة في صورة، وصورة في صورة؛ ثم لهم في البناء ما ليس لغيرهم، ومن الخرط والنجر والصناعة ما ليس لسواهم.

ثم هم مع ذلك أصحاب كتاب وملّة، ولهم بعد في الجمال والحساب، والقضاء في النجوم، والخط، والنجدة والرأي، وأنواع المكيدة، ما لا ينكر ولا يُجحد؛ وإنما قلّت عقول الزّنج، وأشباه الزنج، لتباعدهم عن هذه الخصال.

---

(١١) كان أول ما نبه أمر الجاحظ للمأمون في سنة ٢٠٠هـ/٨١٧ ـ ٨١٨م بسبب ما كتبه عن الإمامة أي قيادة الجماعة الإسلامية، التي وجد الخليفة فيها الكثير مما يرغب فيه. عندها انتقل الجاحظ إلى بغداد وقضى معظم حياته فيها. انظر على نحو ميسّر المقدمة التي وضعها بلا والمراجع التي يستعملها في ما بعد ذلك: Charles Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, translated from the French by D. M. Hawke, Islamic World Series (Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1969), pp. 5-9.

ثم هم ـ مع ذلك أجمع ـ: يرون أن الآلهة: ثلاثة بَطْن اثنان وظهر واحد، كما لا بدّ للمصباح من الدهن، والفتيلة، والوعاء، فكذلك جوهر الآلهة، فزعموا أن مخلوقاً استحال خالقاً، وأن عبداً تحول ربّاً، وأن حديثاً انقلب قديماً، إلا أنه قد قُتِلَ وصُلِبَ بعد هذا، وفُقِدَ، وجُعِلَ على رأسه أكاليل الشوك، ثم أحيا نفسه بعد موته، وإنما أمكن عبيده من أخذه وأسره، وسلطهم على قتله وصلبه، ليواسي أنبياءه بنفسه، وليتحبب إليهم بالتشبه بهم، ولأن يستصغروا جميع ما صنع بهم، ولئلا يعجبوا بأعمالهم فيستكثرونها لربهم، فكان عذرهم أعظم من جرمهم.

قال: فلولا أنّا رأينا بأعيننا، وسمعنا بآذاننا، لما صدقنا ولا قبلنا أن قوماً متكلمين، وأطباء ومنجمين، ودهاة وحسّابًا، وكتبة وحذاق كل صنعة، يقولون في إنسان رأوه يأكل ويشرب، ويبول وينجو ويجوع ويعطش، ويكتسي ويعرى، ويزيد وينقص، ثم يقتل بزعمهم ويصلب: إنه رب خالق، وإله رازق، وقديم غير محدث، يميت الأحياء ويحيي الموتى، وإن شاء خلق أضعافاً للدنيا، ثم يفخرون بقتله وصلبه، كما يفخر اليهود بقتله وصلبه»[١٢].

إنه مما يجب التنبه إليه هو أن حملة الجاحظ ضد البيزنطيين النصارى لا ترى إلى أن النصرانية لا تنال القبول لمجرّد أن الإسلام

---

(١٢) من كتاب الجاحظ، **كتاب الأخبار**، ترجمة روزنتال في: Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, translated from the German by Emile and Jenny Marmorstein, Islamic World Series (London: Routledge and Kegan Paul; Berkeley, CA: University of California Press, 1975), pp. 44-45, and نشوان بن سعيد الحميري اليمني، **الحور العين**، تحقيق كمال مصطفى (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٤٨)، ج ٤، ص ٣١٤.

ولترجمة حرفية أتم، انظر: Pellat, Ibid., p. 38.

وقد نوقش ذلك في: C. Pellat, «Al-Gahiz. Les Nations civilisées et les croyances religieuses,» *Journal Asiatique*, vol. 255 (1967), p. 86.

وقد أعيد نشره في: Charles Pellat, *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam, 7e-15es*, Collected Studies Series; no. 5 (London: Variorum Reprints, 1976).

خَلَفها، بل لأن العقائد النصرانية هي لا عقلانية بطبيعتها، وهو وضع يؤسف له لأنه قد يصيب حتى شعباً متنوراً على نحو ما. إن الإشارة إلى المجتمع الإسلامي في هذا القول للجاحظ لا تخفى على أحد: ثمة أمثولة يجب تعلمها من البيزنطيين، لأن المسلمين، وهم على المستوى الفكري نفسه، معرضون لخطر الانزلاق إلى مثل هذا النوع من اللاعقلانية، إن هم اتبعوا بعض ما تقول به فئة من المسلمين من بدعة التجسيم. إن هذه النزعة الخاصة التي يضيفها الجاحظ إلى قوله تقتضي بأن ينظر إلى اليونان والبيزنطيين على أنهم شعب واحد ومن ثم فإنه يقوم عامداً بطمس التمايز بين اليونان والبيزنطيين[١٣]. على أنه في كتاب آخر له في الرد على النصارى، حيث يرتكز النقاش على إيضاح التميّز بين الفريقين، فإن الجاحظ يقارن بين اليونان القدماء والبيزنطيين، الذين يدعي أن هؤلاء ليس لديهم علم ولكنهم مجرّد صناع. ويقدم لهذا الجزء من كلامه بأن يعقد مقارنة بين النصارى واليهود.

«وإنما اختلفت أحوال اليهود والنصارى في ذلك لأن اليهود ترى أن النظر في الفلسفة كفر، والكلام في الدين بدعة، وأنه مجلبة لكل شبهة، وأنه لا علم إلا ما كان في التوراة وكتب الأنبياء، وأن الإيمان بالطب، وتصديق المنجمين من أسباب الزندقة والخروج إلى الدهرية، والخلاف على الأسلاف وأهل القدوة، حتى إنهم ليبهرجون المشهور بذلك، ويحرمون كلام من سلك سبيل أولئك.

ولو علمت العوام أن النصارى والروم ليست لهم حكمة ولا بيان، ولا بعد روية، إلا حكمة الكف، من الخرط والنجر والتصوير، وحياكة البزيون لأخرجتهم من حدود الأدباء، ولمحتهم من ديوان الفلاسفة الحكماء.

---

(١٣) وقد ورد ذلك في: Pellat, «Al-Gahiz. Les Nations civilisées et les croyances religieuses,» p. 71.

لأن كتاب **المنطق والكون والفساد**، وكتاب العلوي، وغير ذلك، لأرسطاطاليس، وليس برومي ولا نصراني.

وكتاب **المجسطي** لبطليموس، وليس برومي ولا نصراني.

وكتاب إقليدس لإقليدس، وليس برومي ولا نصراني.

وكتاب **الطب** لجالينوس، ولم يكن رومياً ولا نصرانياً.

وكذلك كتب ديمقراط وأبقراط وأفلاطون، وفلان وفلان.

وهؤلاء ناس من أمة قد بادوا وبقيت آثار عقولهم، وهم اليونانيون، ودينهم غير دينهم، وأدبهم غير أدبهم، أولئك علماء وهؤلاء صناع أخذوا كتبهم لقرب الجوار، وتداني الدار، فمنها ما أضافوه إلى أنفسهم، ومنها ما حولوه إلى ملتهم. إلا ما كان من مشهور كتبهم، ومعروف حكمهم، فإنهم حين لم يقدروا على تغيير أسمائها زعموا أن اليونانيين قبيل من قبائل الروم، ففخروا بأديانهم على اليهود، واستطالوا بها على العرب، وبذخوا بها على الهند، حتى زعموا أن حكماءنا أتباع حكمائهم، وأن فلاسفتنا اقتدوا على مثالهم، فهذا هذا»[١٤].

في هذه الحالة نرى أن اعتبار اليونان والبيزنطيين ذوي هوية واحدة، مع إضافة بضعة أسماء للعظماء في سبيل تحسين الجَرْس اللغوي، هي دعوى كاذبة وضعها البيزنطيون في سبيل رفع شأنهم. على أنهم كنصارى، ليس عندهم فلاسفة ـ وليس عند اليهود أيضاً ـ ويتضمن هذا القول الأمر الذي لا يخفى وهو أن المسلمين في

---

(١٤) لقد قام بلاّ بترجمة الفقرة الأولى عن المسيحيين واليهود في: Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, p. 87، **المصدر نفسه**، ص ٧١، و

وانظر أيضاً: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ج ٣، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

أيام الجاحظ كان عندهم فلاسفة. والوصف الطويل للتعصب اللاعقلاني عند اليهود الذي سبق وروده كان يمكن أن يكون له أثر معاصر للجاحظ فقط: وإمّا تخلّى المسلمون عن العقل وتمسّكوا بالتقليد فحسب، فإنهم لن يكونوا أفضل من اليهود.

إن حملة المأمون الدعائية وقعت على أرض خصبة بين المفكرين الذين اغتنموا الفرصة لاستغلال دلالات مثل هذا الموقف الايديولوجي. ويظهر أنه بين الأوائل، ممن طوّر مثل هذا التضمين لمصلحة استثمار العلوم المترجمة في المجتمع العباسي كان الفيلسوف الكِندي (ت بعد ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م بمدة قصيرة). فقد افتعل نسباً أظهر فيه أن يونان، وهو الجد الرمزي لليونان القدماء (أي الأيونيين) هو أخ لقحطان جد العرب. وبذلك فإن علوم اليونان القدماء يمكن اعتبارها عربية أصلاً، واحتضانها في المجتمع العباسي، عبر حركة الترجمة، لم يكن سوى إعادة تأهيل هذه العلوم في بيت أصحابها الأوَل. وهذه الخطة هي في الواقع موازية تماماً للأيديولوجية الزرواسترية الساسانية، التي بحثت من قبل في الفصل الثاني؛ فعلى نحو ما حاول شابور وكسرى الأول أن يجمعا مرة بعد أخرى الحكمة الفارسية القديمة التي تفرقت بسبب فتوح الإسكندر ويعيدا ترجمتها إلى اللغة الفارسية، قام المفكرون العرب العباسيون بمحاولة لإعادة ترجمتها إلى لغتهم والإفادة من هذه العلوم التي كانت ملكهم من ناحية النسب، فقد صادف أنها كتبت بلغة أخرى لأسباب تاريخية[١٥].

---

(١٥) كان الكِندي قد تعرض للنقد في قصيدة نظمها «متكلم» معاصر له وأصغر منه سناً، هو الناشىء الأكبر، الذي أشار إلى الناحية السلبية في محاولة الكندي إقامة بناء نسبي جديد، فقال مخاطباً الكندي بما معناه، «أتقابل البدعة بدين محمد؟». انظر النصوص في: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، الفقرة ٦٦٦، و

Josef Van Ess, *Frühe Mutazilitische Häresiographie* (Beirut; Weisbaden: F. Steiner, 1971), p. 4.

وقد تسارعت هذه البلاغيات ضد البيزنطيين وإلى جانب الهلينيين بين أهل الفكر خلال القرن التالي؛ وفضلاً عن ذلك فقد ارتفعت حدتها واتخذت سبلاً خاصة وقويت سفسطائيتها. وعلى مستوى الدعاية يدل ذلك على أن رعاة حركة الترجمة وجدوا الأمر على غاية الأهمية لقضيتهم؛ وعلى مستوى أعم كانت إشارة إلى قبول أعم لهذه الرواية على أنها حقيقة تاريخية في الثقافة العباسية.

ويزودنا المسعودي، وهو المؤرخ الثقافي غير المنازَع للقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي بتوثيق حول هذا الموضوع. فبالنسبة إليه يختلف البيزنطيون عن اليونان القدماء ليس فقط عبر هرطقتهم، بل بسبب نسبهم الخاص. فاليونان متحدرون من يافث والبيزنطيون من سام؛ ومن ثم فإنهم يختلفون اختلافاً بيّناً، مع أن البيزنطيين يقلّدون اليونان.

«والروم [البيزنطيون] قَفَت في لغتها ووضع كتبها اليونانيين، فلم يصلوا إلى كنه فصاحتهم وطلاقة ألسنتهم، والروم أنقص في اللسان من اليونانيين وأضعف في تركيب الكلام الذي عليه نهج تعبيرهم وسنن خطابهم»[١٦].

وعلى كل، وبقطع النظر عما إذا كان ثمة صلة نسب حقيقية أو مزعومة بين اليونان والبيزنطيين، فإن الحادثة المهمة التي أدت إلى اختلافهم، والعامل الأساسي الذي أدى إلى كون البيزنطيين هم الأدنى هو ظهور النصرانية. والمسعودي هنا أيضاً واضح كل الوضوح حول هذه القضية.

«ولم تزل الحكمة نامية عالية في زمن اليونانيين وبرهة من مملكة الروم [البيزنطيين] تعظم العلماء وتشرف الحكماء وكانت لهم

---

(١٦) المسعودي، المصدر نفسه، الفقرة ٦٦٤.

الآراء في الطبيعيات والجسم والنفس والتعاليم الأربعة ـ أعني الأرِثماطيقي وهو علم الأعداد والجومطريقا، وهو علم المساحة والهندسة، والأسطرونيميا وهو علم التنجيم، والموسيقا وهو علم تأليف اللحون ـ ولم تزل العلوم قائمة السوق مشرفة الأقطار قويّة المعالم شديدة المقاوم سامية البناء إلى أن تظاهرت ديانة النصرانية في الروم [البيزنطيين]: فعفَوا معالم الحكمة وأزالوا رسمها ومحوا سُبُلها وطمسوا ما كانت اليونانية أبانَتْه وغيّروا ما كانت القدماء منهم قد أوضحته»(١٧).

إن أهمية هذا الموقف بين أهل الفكر المسلمين وما تشير إليه لا يجوز أن يُساء فهمها. ليس القصد منها تمجيد الوثنية وتعددية الآلهة على حساب النصرانية، فهو موقف يستحيل على أي مسلم أن يقبل به؛ فالمسيحية، قبل كل شيء «دين كتابي»، وقد اعتُرف بها في القرآن الكريم، والمسيح نبي محترم، فيما كانت الوثنية وتعددية الآلهة التي قبل بها قدماء اليونان كفراً. إن الأمر المقصود ثانية هو الإسلام، أو الصيغ المختلفة له التي كانت تتنافس في ما بينها في القرنين الثالث ـ الرابع الهجريين/التاسع ـ العاشر الميلاديين. وهذا الموقف فيه إشارة إلى فرضية يبدو أنه لا يرقى إليها الشك في أن العلوم اليونانية، على نحو ما وصلت عبر حركة الترجمة، هي شيء جيد ثقافياً. إذ إنه على أساس هذه الفرضيّة يمكن أن يُبيّن أن النصرانية يمكن أن يُكشف عنها على أنها شرّ على البيزنطيين [الروم]. وإذاً فإن تفوق الإسلام على المسيحية في هذه الحالة قائم أصلاً على قبول المسلمين لثمرة حركة الترجمة.

---

(١٧) المصدر نفسه، الفقرة ٧٤١. وانظر بحثاً مفصلاً عن وجهة النظر الإسلامية حول البيزنطيين في: André Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, Civilisations et sociétés; no. 7, 37... (Paris: La Haye, Mouton and Co., 1967-1975), tome 2, pp. 368-370 and Chap. 8, pp. 466-470.

إن تفرد هذا الرأي بالنفوذ والانتشار خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وهو القرن الأخير لحركة الترجمة، يمكن أن يدرك عبر أمثلة متعددة لحدوثه. فالبيزنطيون كثيراً ما يُروى أنهم حرّموا الفلسفة والعلوم. ينقل ابن النديم في الفهرست عن شخص «موثوق به» أن البيزنطيين المسيحيين أحرقوا خمسة عشر حملاً من كتب أرخميدس(Archimedes)[١٨]. وفي مكان آخر يعطينا خلاصة مقاربة لرواية يوليان. والصورة التي ترسم للبيزنطيين النصارى أنهم يمنعون الفلسفة أصلاً لأنها «ضد القوانين التي أوحى بها الأنبياء»، ثم يقوم يوليان، تحت تأثير ثِميستيوس (Themistius) وهو الذي شرح كتب أرسطو بإعادة دراسة الفلسفة التي يلغيها النصارى ثانية بعد وفاته[١٩].

على أنه تم لهذا الأمر أوسع انتشار في التاريخ المشهور، بل المختلق، القائل بانتقال الفلسفة والطب اليونانيين من الإسكندرية إلى بغداد. ويروى هذا التاريخ، في صيغ مختلفة بارزة عند عدد من كبار المؤرخين، إلا أنه كان على أساس رواية معزوّة إلى الفارابي أنْ وضع مايرهوف (Meyerhof) مقالته المشهورة «من الإسكندرية إلى بغداد» قبل ستين سنة[٢٠]. ومع ذلك فإن الرواية

---

(١٨) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، تحرير غوستاف فلوغل، ٢ ج (ليبزيغ: فوغل، ١٨٧١-١٨٧٢)، ص ٢٦٦,١٩، و Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 5, p. 121.

(١٩) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٤١,١٦ - ٢٤٢,٦، و Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 45-47.

(٢٠) M. Meyerhof, «Von Alexandrien nach Baghdad. Ein Beitrang zur Geschichte des Philosophischen und Medizinischen Unterrichts bei den Arabern,» *Sitzungsberichte der Berliner Akadamie der Wissenschaft*, Philologisch-historische Klasse (1930), pp. 389-429.

والترجمة الانكليزية للنص قام بها الفارابي في: Rosenthal, Ibid., pp. 50-51.

إن ما يضعه مايرهوف بين أيدينا من بينة قد حللها على أساس نقدي، انظر: G. Strohmaier, «Von Alexandrien nach Baghdad' - eine fiktive Schultradition,» in: =

التي يمكن اعتبارها ألصق بالأصل، هي تلك التي وصلتنا في مصدرين مستقلين واحدهما عن الآخر، على يد معلم نفسه الطبيب القاهري ابن رضوان (ت ٤٦٠ هـ/١٠٦٨م) وطبيب صلاح الدين الخاص ابن جُميع (ت ٥٩٤ هـ/١١٩٨م). والصيغة التي هي في كلمات ابن جُميع هي التي تقول:

«[يبدأ تاريخ الطب بسرد مختصر لتطوره في الأزمان الغابرة من أسْكليبيوس (Asclepius) إلى جالينوس]» فظهرت بعده [بعد جالينوس] من اليونانيين ملة النصارى وغلبت عليهم، فخطؤوا النظر في الأمور العقلية، فاطّرح ملوكهم العناية بها وأهملوا رعاية طالبيهم، وانصرف الطالبون لها عن ارتكاب المشقة في طلبها فاستطالوا قراءة كتب أبقراط وجالينوس فاضطربت واختل أمرها.

«ثم أتى ارباسيوس (Oribasius) وقد استحكم زهد ملوك النصرانية في التعليم، فرأى أن يشتمل العوام إليه بطريق التسهيل واجتناب التكثير والتطويل، لكيلا يتلف ويبيد، فوضع كنانيش قرّب فيها الصناعة إليهم وسهّل بها تعلّمها عليهم. واحتذى حذوه في ذلك بولس [الإيجيني] (Paul of Aegina) ومن أتى بعده إلى وقتنا هذا، فكثرت بذلك كتب الصناعة من الكنانيش والمختصرات والجوامع ونحوها. وانغمست كتب أبقراط وجالينوس فيها، ومالوا إلى الكنانيش والمختصرات، واستشعروا خوفاً أن تبيد الصناعة بالجملة ـ سألوا أولائك الملوك في إبقاء التعليم بالإسكندرية وأن يكون ما يقرأ من الطب عشرين كتاباً فقط: ستّة عشر منها من كتب جالينوس

Jürgen Wiesner, ed., *Aristoteles. Werk und Wirkung, Paul Moraux Gewidmet* = (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1985-), pp. 380-389.

لقد اعترض اندرس على المصطلح «خيالي» واستبدله بالمصطلح «طرف واحد».

انـظـر: G. Endress, «The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community,» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften*, vol. 6 (1990), pp. 16-17.

وأربعة من كتب أبقراط. فأجابوهم إلى ذلك، واتصل التدريس بالإسكندرية إلى أيام عمر بن عبد العزيز، وأن القيّم بالتدريس يومئذ أسلم على يديه وصحبه، وهو أمر قبل إفضاء الخلافة إليه.

«فلما أفضت الخلافة إليه انتقل التدريس إلى أنطاكية وحَرّان وغيرهما، وانتعش التعليم إلى أن ولي المأمون عبد الله بن هرون الرشيد الخلافة فأحياه وأنشأه وقرّب الفضلاء. ولولاه لكان الطب وغيره من العلوم التي للقدماء قد دُثرت الآن من بلاد اليونانيين التي كانت أخص البلاد بها».

والكتب العشرون التي اقتصر أوجَه أطباء الإسكندرية على درسها هي: ويلي ذلك لائحة طويلة[٢١].

إن العنصر الأساسي الذي يجب البحث عنه في هذا التاريخ، في غالب الحالات، هو نشوء ملخص عن الطب في الأزمنة القديمة المتأخرة عرف بـ جوامع الإسكندرانيين. وأقدم نموذج لمثل هذه الرواية، بدون مشاعر ضد النصرانية، يوجد في كتاب أدب الطبيب الذي وضعه عالم إديسّا في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، إسحق بن علي الرَّهاوي. بعد أن أشار إلى أن جالينوس وضع كتاباً منفصلاً لجمّاع قواعد الطبيعة التي يتوجب على الطبيب أن يعرفها كي يتمكن من ممارسة الطب، يضيف:

«ولما رأى الإسكندرانيون وهم أفاضل علماء من أهل الصناعة حين كانوا يجتمعون ويجمعون المتعلمين لصناعة الطب أن أحداث

---

(٢١) Hibat Allah ibn Zayn Ibn Jumay, *Treatise to Salah ad-Din on the Revival of the Art of Medicine*, edited and translated by Hartmut Fähndrich, Abhandlungen für die kunde des Morgenlandes; XLVI, 3 (Weisbaden: Kommissionsverlag F. Steiner, 1983), pp. 18-19.

ولأعمال ابن جميع، انظر: M. Meyerhof, «Sultan Saladin's Physician on the Transmission of Greek Medicine to the Arabs,» *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 18 (1945), pp. 169-178 and especially 177.

زمانهم لا يبلغ بأكثرهم همُّهم إلى قراءة جميع الكتب، وخاصة التي وضعها جالينوس وأرادوا تقريب صناعة الطب من المتعلمين لها، رتبوا من كتب جالينوس ستة عشر كتاباً، وجمعوا هم أيضاً جوامع لأكثرها طلباً منهم للإيجاز والاختصار. وكانوا يقرأونها في الاسكول أعني موضعاً كان لهم للتعليم. ولذلك يجب الآن على من ادعى علم طبيعة بدن الإنسان وأنه قيم بحفظ صحته وبعلاج أسقامه أن يكون خبيراً بهذه الكتب على ترتيبها وأن يكون قد قرأها على أستاذ عالم بها ومن ادعى علم ذلك فيجب أن يبدأ معه بالبحث والمساءلة من أولها»[٢٢].

يبدو أن أولئك الذين كانوا يتولون العلاقات العامة للمأمون أخذوا لبّ هذه الرواية الأصلية وأضافوا إليه الحملة ضد النصرانية والمديح النهائي له، على ما جاء في صيغة ابن جُمَيع. وفي حقيقة الأمر فإن صيغة الرواية على ما احتفظ بها ابن رِضوان تحتوي، في آخرها، على إطراء للمأمون يفوق ما سبق، وهو الذي يؤكد تماماً الأمر الذي رمى إليه الخليفة ومؤيدوه من سياستهم في حملة ضد البيزنطيين ولكنها يونانية الهوى:

«وقد أحيا المأمون [تعليم الطب] بأن قرّب إليه الممتازين من أهله. ولولا ذلك لنُسِيت جميع علوم القدماء بما في ذلك الطب

---

(٢٢) Ishaq ibn Ali ar-Ruhawi, *The Conduct of the Physician by Al-Ruhawi*, Facsimile of the Unique Edirne MS Selimiye 1658, edited by F. Sezgin, Series C; vol. 18 (Frankfurt am Main: Publications of the Insitute for the History of Arabic-Islamic Science, 1985), pp. 193-194.

ويجب استعمال الترجمة الانكليزية التي قام بها م. ليفي بحذر: Ishaq ibn Ali ar-Ruhawi, *Medical Ethics of Medieval Islam, with Special Reference to al-Ruhawi's «Practical Ethics of the Physician»*, translated with an Introduction by Martin Levy, Transactions of the American Philosophical Society. New Series; vol. 57, pt. 3 (Philadelphia: [n. pb.], 1967), p. 84a.

حول التعليم الذي كان يُقدّم في سكوله (Skholé)، انظر ما أورده حنين في الفصل الأول من هذا الكتاب.

والمنطق والفلسفة (على نحو ما هي منسية في أيامنا هذه) في البلدان التي كانت قد أينعت فيها، وأقصد رومة وأثينا والولايات البيزنطية وسوى ذلك من البلدان»[٢٣].

هذا الأمر يؤكد تأكيداً قاطعاً الأمر الرئيسي في أيديولوجية المأمون الجديدة ضد بيزنطة: إن الدولة الإسلامية، وبقيادة الخليفة، هي الوريثة الحقيقية لليونان القديمة وكل العلوم الإنسانية. وبيزنطة، وهي الخصم السياسي الأصلي للدولة الإسلامية، هي ميتة ثقافياً؛ فما تبقى هو أن تُزال سياسياً أيضاً.

ثمة أمر حري بالانتباه وهو أن المأمون لم يكن يجترح اتجاهاً جديداً كلّ الجدة، بل إنه كان يبدّل توجّه المواقف الأيديولوجية التي احتضنها البيت العباسي المالك منذ أيام جدّه الأعلى المنصور. هذا، فقد كان هذا الأخير قد تبنى الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية وهي التي صورت الخلافة العباسية على أنها وريثة الإمبراطوريات القديمة والراعية، في الحقيقة، للعلوم اليونانية بالذات. والفرق الوحيد هو أن الأيديولوجية الإيرانية رأت في تلك العلوم أصلها الإيراني، وفي الإمبراطورية الساسانية وسيلة لنقلها، فيما كان التوجيه الجديد للمأمون يركز على اليونان القديمة وبيزنطة. هذا الأمر يُقصي الإيرانيين عن الصورة من حيث إن فتحهم للبلدان كان تاماً وكان كذلك تقبّلاً أيديولوجياً ودينياً شبيهاً

(٢٣) علي بن رضوان المصري، **الكتاب النافع في كيفية تعليم صناعة الطب**، تحقيق وتعليق كمال السامرائي (بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، مركز إحياء التراث العلمي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٠٧-١٠٨. إن النص الوارد في أعلى ص ١٠٨ يجدر بنا تبديله إلى: نُسيت (كما نُسيت) اليومه في البلدان... من أجل بحث عام، انظر: A. Z. Iskandar, «An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum,» *Medical History*, vol. 20 (1976), pp. 235-258, and Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Handbuch der Orientalistik. 1. Abt: Der Nahe und der Mittlere Osten; Ergänzungsband 6, Abschnitt 1 (Leiden: E. J. Brill, 1970), p. 159.

بذلك، ويقوم بدور تركيز الانتباه نحو البيزنطيين والمسيحيين الذين ينظر إليهم الآن على أنهم الأعداء الجدد والعقبة بالنسبة إلى المسلمين وكنماذج للاعقلانية والظلاميّة الدينيّتين.

وقد أثبتت حملة المأمون الأيديولوجية نجاحها في هذه الناحية. فعلى سبيل المثال أن تصوّر ابن صاعد الأندلسي لحركة الترجمة بالنسبة إلى الامبراطورية البيزنطية هي بالتمام ما قصدت دعاية المأمون نقله.

«فكان أول من عُني منهم بالعلوم الخليفة الثاني أبو جعفر المنصور... فكان رحمه الله تعالى مع براعته في الفقه وتقدمه في علم الفلسفة وخاصة في علم صناعة النجوم كلفاً بها وبأهلها...

«ثم أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم عبد الله المأمون ابن هرون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، تمم ما بدأ به جده المنصور [بعد كيل طويل من المديح للمأمون يعود إلى القول] حتى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الروميّة أيام اكتمالها واجتماع شملها»[٢٤].

ففي حكم المأمون تم استخدام اليونان القدامى لتعزيز نقائص بيزنطة والنصرانية وما كان ذلك ليتمّ لولا أن جوّاً من الهوى للهلينية كان قد نشأ بسبب الوجود السابق لحركة الترجمة. وهذا بدوره خلق وضعاً ثقافياً، امتد خلال قرون بعد المأمون، الذي كان من الممكن فيه أن تعتبر «التواريخ» المزيّفة للفلسفة والعلم اليونانيين على أنها حقائق، مع أنها هي التي صُوّر فيها النصارى على أنهم حرّموا الفلسفة والطب (والعلوم) لأنهم كانوا يخشون العقل، فيما كان المسلمون ترسم لهم صورة على أنهم حماة الحقيقة. في هذا الكلّ المركّب تروي صيغة الفارابي جانب الفلسفة في هذا التاريخ

(٢٤) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحرير لويس شيخو (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢)، ص ٤٨-٤٩.

«المزيف»، وابن رضوان (المسلم) وابن جُمَيع (اليهودي) يتحدثان عن الجانب الطبي.

وقد تم للمأمون، عبر سياسته العدائية لبيزنطة، على أن هذه السياسة تميل إلى الهلينية، احتضان للهلينية، يؤدي إلى تحقيق أهداف متعددة. فقد قاد حملة ناجحة ضد البيزنطيين صورتهم آنذاك لا أنهم كانوا نصارى فحسب، بل لأنهم لم يكونوا خلفاء جديرين باليونان القدامى، وكانوا غاصبين لإنجازاتهم، وضم حركة الترجمة إلى سياساته واستغلها في أمور أخرى؛ ولفت النظر إلى النقاش العقلي كأساس في السياسة الدينية التي يجب أن تكون قصراً على نخبة أهل الفكر، على نحو ما جاء في عهد أَرْدَشير. وقد أتيح للنقطة الأخيرة أن تحظى بدعم أقوى بسبب حلم المأمون، وهو الأمر الذي سأبحثه في ما يلي.

ثالثاً: السياسة الداخلية وحركة الترجمة:

الحلم الأرسطي وأيديولوجية العقلانية

إن التوجّه الأيديولوجيّ الجديد الذي تبناه المأمون بعد عودته إلى بغداد اقتضى أن يتحكم هو في النقاش الديني في العاصمة، ومن ثم يشمل ذلك العالم الإسلامي، وأن يتبنّى نخبة من أهل الفكر يمكنها أن تُسيّر هذا النقاش على مسار مقبول. مثل هذا كان أمراً لازباً كي يُحافَظ على صيانة صورة الخليفة على أنه راعٍ للإسلام وتقوية سلطته الدينية ومن ثم السياسية، وأخيراً وهو النتيجة الأهم كما سبق، إضعاف السلطة الدينية للقادة القابعين بين العامة الذين قد يكون بينهم «قيادات مخفيّة» على نحو ما حذر منه عهد أَرْدَشير الأباطرة الساسانيين (انظر أولاً أعلاه). ومن ثم كان فرضه النهائي للمحنة، الأمر الذي عزّز بطبيعة الحال أسلوب الحوار على أنه أساساً السلطة بدلاً من التمسك بالتعاليم التقليدية التي هي الدعوة الوحيدة لتلك «القيادات المستورة».

وهذا كله واضح أيضاً من التاريخ الصريح للأخباري الذي يروي حكاية التبدل الكبير في سياسات المأمون: توجهه نحو مذهب المعتزلة حول «وحدة الله والوَعْد بالمكافأة والوعيد بالعقاب»، ورعايته لتجمعات الفكر والمناقشة حيث كان لأسلوب الجدل في المناقشات السيادة المطلقة. والأمر الذي لا يقوله الأخباري فيما تُصرّ عليه البقية الباقية، هو رعاية المأمون لحركة الترجمة على أنها الصفة الأبرز في حكمه. إن صمت الأخباري لا يجوز بطبيعة الحال أن يساء تفسيره فيحسب أن مثل هذه الرعاية لم تكن قائمة على أنها الأبرز، أي أنها جزء من السياسة العامة التي سبق الحديث عنها. ومع ذلك فإن شهادة الأخباري يجب أن يوفق بينها وبين النظرة المعارضة التي تبرز الرعاية على نحو واضح. والنظرة المعارضة رواها على نحو جدّي ثقة لا ينال منه وهو ابن النديم في الفهرست، وقد وردت مرتبطة برواية تعدد ذكرها عن حلم المأمون المشهور. إن ابن النديم يقدم للجزء الذي يعنونه «لماذا تنشر الكتب عن الفلسفة وسواها من علوم القدماء إلى هذا الحد؟» بهذه الكلمات، «ثمة سبب لذلك هو حلم المأمون»، ثم يروي الحلم، وينتهي إلى القول الفصل، «كان هذا الحلم أحد الأسباب القوية لترجمة الكتب [إلى العربية عبر رعاية المأمون].

نحن نعرف أن هذا الأمر، بالنسبة إلى الترجمة ليس صحيحاً؛ إذ إن المأمون كان، بمنتهى البساطة، يتبع نهجاً عميق التجذر في الدوائر العباسية، وهو النهج الذي عُرض في الصفحات السابقة وموثق على نحو لا يقبل الجدل بسبب من وفرة التفاصيل المتيسرة، دون كل الأماكن، في الفهرست بالذات. ونحن نعرف أيضاً، على كل، أن ابن النديم كان عالماً معتمداً صاحب ضمير حي (ولو كان أحياناً قليل الحيطة بالنسبة إلى التوافق الداخلي). ومن ثم فإنه في تثمينه لأهمية حلم المأمون لا بد أنه كان، ببساطة، يتبع تقدير مصدره. وفي سبيل التوفيق بين نظرات

السياسة الواقعية للأخباري لخلافة المأمون، وتلك الواردة في مصادر ابن النديم يتوجّب علينا أن نتفحص الحلم على نحو دقيق ونقدي.

إن الأحلام يتوجب أن ينظر إليها بجدية، وليس في المعنى الذي قصده سيد مفسري الأحلام أرتميدوروس (Artemidorus) أو تلميذه في الزمن الحديث فرويد (Freud). إن محتواها العاطفي يجعلها الأداة المفضلة لإيصال الأوضاع والآراء والمواقف ونشرها في واقع الأمر من أجل الدعاية ـ في أغلب المجتمعات، ومن المؤكد في المجتمعات اليونانية والعربية. ليس ثمة من حاجة إلى التوسع في هذا الأمر سوى أن نقدم المثل المناسب من التاريخ العباسي المبكر. روي أن أم المنصور، سلاّم، قد حلمت الحلم التالي: «لما كنت حاملاً بأبي جعفر (أي المنصور) رأيت في الحلم أسداً يبدو أمامي، وقد أقعى رافعاً رأسه، يزمجر ويضرب الأرض بذنبه. بدأ الأسود يقدمون نحوه من كل صوب، وكلما جاء واحد منها إليه كان ينبطح أمامه.» إنه من المؤكد أن مثل هذا الحلم يتناسب مع خليفة كان عليه أن يقاتل ثلاثة طلاب للسلطة في أسرته بالذات ـ الأسود الباقية من بيت الرسول ﷺ ـ في سبيل الحفاظ على كرسي الخلافة، ومن ثم فإن وظيفة الحلم الاجتماعية وأسباب انتشاره لا تحتاج إلى ملحوظة خاصة[٢٥]. السؤال هو: ماذا كان وراء إشاعة حلم المأمون؟

لقد روي الحلم في نصين، والمقارنة بينهما تلقي الضوء على القضية وتبرر، على نحو ما، ولو مقابل بعض الخسارة، تجنب

---

(٢٥) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، الفقرة ٢٣٧١. إن نولدكه (Nöeldeke) الذي يروي قصة الحلم يقارنه بحلم أم بركلين الوارد خبره عند هيرودتس. انظر: Theodor Nöeldeke, *Sketches from Eastern History*, translated by J. S. Black (London: [n. pb.], 1982).

وقد أعادت دار خياط في بيروت طباعته سنة ١٩٦٣، ص ١١٦.

الحشو في إيراد النصين كاملين. وقد رقمت الجمل في نص الحلم تسهيلاً للإشارة.

١ ـ رواية عبد الله بن طاهر(٢٦)

(١) يروي عبد الله بن طاهر أن (٢) المأمون قال، «رأيت في نومي رجلاً (٤) جالساً في مجلس الفلاسفة(٢٧) (٦) وقلت له «من أنت؟» فأجاب «أرسطو الفيلسوف». (٩) فقلت له «أيها الفيلسوف ما هو أفضل الكلام؟» فأجاب «كلّ ما صح على أساس الحكم الخاصّ،» (١٠) فقلت ثم ماذا؟ فأجاب «ما يراه السامع خيراً؛» (١١) فقلت «ثم ماذا؟» فأجاب «كل ما لا يخشى المرء عواقبه» (١٢) فقلت «ثم ماذا»؟ فأجاب «كل ما عداه نهيق الحمير.» (١٣) قال المأمون لو أن أرسطو كان حياً ما كان ليضيف أي شيء، إذ إنه [فيما قاله] جمع [كل ما كان ثمة حاجة لقوله] وتوقّف [عن قول ما لا حاجة له].

٢ ـ نص يحيى بن عَدي(٢٨)

(٢) حلم المأمون أنه رأى رجلاً (٣) لونه أبيض مشرب بحمرة مرفوع الجبهة كثيف الحواجب، أصلع وله عينان شديدتا

---

(٢٦) أبو بكر محمد بن محمد بن نباتة، **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تحليل محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٤)، ص ٢١٣.

(٢٧) الحكماء بدلاً من الحكاء في النص.

(٢٨) في: ابن النديم، **الفهرست** = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٤٣,٣ ـ ٢٤٣,٨. وقد نسخه القفطي في: أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، تحقيق يوليوس ليبرت (ليبزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣)، ص ٢٩,٨ ـ ٢٩,١٥. وانظر ترجمة روزنتال في: Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 48-49, and الهامش ٣٤ لطبعة موازية عند ابن أبي أصيبعة.

الزرقة، جميل التقاطيع (٤) جالساً في كرسيه. (٥) قال المأمون «رأيت في الحلم أنني كنت واقفاً أمامه والرعب يملأ قلبي (٦) سألته «من أنت؟» فأجاب «أنا أرسطو». (٧) طفح قلبي سروراً لأن أكون معه (٨) وسألته، «هل لي أن أطرح عليك [بعض الأسئلة؟]» فأجاب «سَلْ» (٩) قلت «ما هو الخير؟» فأجاب «كل ما هو خير للعقل» (١٠) ثم سألت «ثم ماذا؟» فأجاب «كل ما صح على أساس الشرع». (١١) سألت «ثم ماذا؟» فأجاب «ما هو خير عند جمهرة القوم»[٢٩] (١٢) سألت «ثم ماذا؟» فأجاب «ليس بعد هذا بَعدُ». وباعتبار رواية أخرى (١٤) أنا [أي المأمون] قلت «زد» فأجاب أرسطو «إن الذي يمحضك النصح[٣٠] عن الذهب اعتبره ذهب. عليك أن تعلن وحدانية الله».

إن الحلم نقل في روايتين مستقلة واحدتهما عن الأخرى. الأولى (١) ويبدو أنها الأصلية تعود إلى عبد الله بن طاهر ورويت بسنده، ويعود الفضل الأكبر إلى والده في انتصار المأمون على أخيه وفي قتل الأمين. كان طاهر قد عمل للمأمون حاكماً في كل من خراسان وبغداد، وقد خلفه في هذين المنصبين، في ما يلي من الأيام، ابنه عبد الله وخلفاؤه. وكانت أسرة طاهر، الفارسية المتعرِّبة، قد قامت بدور مميز للغاية في التاريخ العباسي المبكّر، في تعزيز وتنفيذ سياسات أولئك الأفراد من البيت العباسي الذين ثبت انتصارهم في ما تلا من التاريخ، وفي خلق جو ثقافي وايديولوجي لصالح تلك السياسات والنشاطات، التي أجاد بوزوورث (Bosworth)[٣١] وصفها، والتي يجب أن يُنظر إليها من

---

(٢٩) هذا الجزء (١٢) ناقص عند القفطي من طبعة ليبرت، ولعل ذلك يعود إلى خطأ بشري يقع عادة في نسخ المخطوطات.

(٣٠) إن طبعة القفطي تقرأ من يَضحَكُكَ بدلاً من من نَصحك في الفهرست.

(٣١) C. E. Bosworth, «The Tahirids and Arabic Culture,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 14 (1969), pp. 45-79.

هذه الناحية. ومن ثم، فإن رواية عبد الله بن طاهر للحلم تتضح بما يبدو فيها من تأييد للبرنامج السياسي والأيديولوجي للمأمون. وأجوبة أرسطو التي وردت على لسان عبد الله تتفق تماماً مع موقف المأمون المؤيّد للمعتزلة ورفعه سلطة الخليفة على حساب الشرع. وأرسطو يحسم الأمر في مصلحة الرأي القائل بأنه المعيار النهائي لما يمكن أن يعتبر، في هذا السياق، القول الفصل لما يُعتبر الرأي الرسمي والسياسي للخليفة («خير القول»). وقد كان موقع الرأي، بالنسبة إلى النص القرآني والسنّة بالذات، في الحوار الديني والشرعي، لتأسيس السلطة الشرعية في لبّ الحوار. والقبول بأولوية الرأي كان يمنح الشخص الذي يعهد إليه بالفصل في الأمور، أي القاضي، أو، في هذه الحال، الخليفة، سلطات لا تُحدّ، فيما القبول بالنص القرآني وبالسنّة كان يجعل السلطة في يد النخبة الدينية التي كانت ترى إلى أنها هي الحارسة للنصوص الشرعية، ومن ثم فهي التي يحق لها تفسير هذه النصوص. والمأمون، الذي يتّسم عهده بمحاولة تثبيت السلطة وتركيزها في شخص الخليفة، كان من الطبيعي أن يرعى القضية السابقة. وقد كانت المحنة استتباعاً لهذه السياسة.

وتوجه المأمون السياسي يزوّدنا بالسبب الذي كان وراء خلق هذا الحلم. والحلم نفسه كان، في غالب الاحتمالات، قد «صنع» ضمن الدوائر الألصق بالخليفة، ولعل الطاهريين هم الذين قاموا بذلك. وثمة مصدر آخر محتمل للحلم هو قاضي المأمون في التحقيق، أي قاضيه أيام المحنة أحمد بن أبي دؤاد. يروي البيهقي، بإسناده الخاص، حلماً آخر للمأمون، يقول إن الخليفة، الذي يوصف بموجبه بأنه لا يُصدّق الأحلام الحقيقية على أسس عقلانية، حُمل على أن يسلّم بالأمر لمّا ثبتت صحة واحد من أحلامه[٣٢].

(٣٢) انظر: إبراهيم بن محمد البيهقي، **المحاسن والمساوىء**، وقف على طبعه =

وفي حقيقة الأمر فإن الحلم الذي رواه ابن أبي دؤاد فيما هو يؤيد صدق أحلام المأمون عبر حادثة حميدة ـ من المحتمل أنها كانت حقيقيّة ـ لعله قد مهّد السبيل إلى تيسير تقبل الحلم الأرسطي. وعلى كل، فإنه بقطع النظر عمّن قد يكون مؤلف هذا الحلم بخاصة، تظل حقيقة الأمر الواقع هي أن الأحلام غالباً ما استعملت بقصد الدعاية على أيدي الجماعات التي كانت تدور في فلك المأمون.

ومن ثم فإن الحلم الأرسطي من حيث وجوده لم تكن له علاقة بحركة الترجمة أصلاً. ومما يؤيد هذا أيضاً اعتبار السياسة التي تسعى إلى تقبّلها عبر تأييد ذي صبغة إلهية لا بد أن تكون رداً على مقاومة حقيقية لتلك السياسة. ولو أن الحلم كان قد اخترعه مؤيدو حركة الترجمة فقد يتضمن الأمر أنه كان ثمة معارضة قوية لهذا النشاط في حياة المأمون؛ لكننا لا نجد ما يدل على ذلك في الفترة المعنية. إن الذي كان يُعرض له في ذلك الحين، وخاصة بين الجماعات الشرعية، هو الدور الذي كان يجب أن يعطى للعناصر التي كانت تتألف منها دعائم الإسلام: الآراء الشخصية في مقابل السنة وفي مقابل الإجماع.

عندما يُنظر إلى الأمر من هذه الزاوية فإن وجود أرسطو في الحلم أو اختيار شخصه على أنه السلطة التي ترتكز سياسات المأمون عليها، يؤكد درجة الاحترام العالية التي كان [أرسطو] يتمتع بها في الهيئات العلمية في بغداد في أيام المأمون، هذا فيما إذا كان الحلم قد حقق الأمر الذي اختلق من أجله. وإذاً فإن الحلم بدلاً من أن يكون الباعث على النشاط في الترجمة من اليونانية على نطاق واسع، على ما يرى ابن النديم (أو مصدره

= فريدريك شوالي (غيسن: ريكر، ١٩٠٢)، ص ٣٤٣-٣٤٤، وترجمة T. Fahd, «The Dream in Medieval Islamic Society,» in: G. E. Von Grunebaum and Roger Caillois, eds., *The Dream and Human Societies* (Berkeley, CA: University of California Press, 1966), pp. 354-355.

يحيى بن عَدِي) ومن قَبِل رأيه من الأتباع، فإنه يشير، على العكس من ذلك، إلى الأثر الذي كانت حركة الترجمة، وكانت قد بدأت قبل أيام المأمون بوقت طويل، قد تركته في قولبة الواقع الفكري حتى يومها. فالحلم هو النتيجة الاجتماعية لحركة الترجمة وليس مسببها.

وليس في هذا ما يدعو إلى الغرابة، إذ إن أرسطو لم يكن الشخص القديم الوحيد الذي وصل إلى هذا المستوى، وما هو أدل على ذلك أنه اعترف به على نطاق واسع على أنه الشخص الموثوق به في القرن العباسي الأول. والرواية التالية، والتي هي مرتبطة بالمأمون شخصياً، دليل على المدى الذي تمكنت الشخصيات القديمة من اختراق مناقشات المتعلمين في أيامه. فيما كان الخليفة يقيم مأدبة عامرة في صحبة عدد من العلماء ورجال الدين والفقهاء (وهي الجماعات التي كان المأمون يعنى بها حسب رواية الأخْباري) كان الخليفة يشير إلى كل نوع من الأطعمة، وكانت تتجاوز الثلاثمائة، متحدثاً عن خصائصها الطبية والغذائية. فلما فرغ القوم من الطعام تكلم يحيى بن أكثم (ت ٢٤٢ هـ/٨٥٦م)، الذي كان قاضي البصرة ثم قاضي بغداد وواحداً من وزراء المأمون، موجهاً كلامه إلى الخليفة قائلاً:

«يا أمير المؤمنين إن خضنا في الطب كنت جالينوس في معرفته، أو في النجوم كنت هرمس في حسابه، أو في الفقه كنت علي بن أبي طالب رضي الله عنه في علمه، وإن ذكر السخاء كنت حاتماً في جوده، أو الصدق فأنت أبو ذر في صدق لهجته، أو الكرم فأنت كعب بن مامة في إيثاره، أو الوفاء فأنت السموأل بن عادياء في وفائه»[٣٣].

---

(٣٣) اقتبسها طيفور في: أحمد بن أبي طاهر طيفور، كتاب بغداد، تحقيق هـ. كلر، ٢ مج (ليبزيغ: هرّا سوفتز، ١٩٠٨)، المصورة الأصلية ٢٣ ب. وترد الرواية =

إنه مما يدل على تقبل المجتمع العباسي المبكر لأهل الثقة من غير العرب، سواء في ذلك التاريخيون مثل جالينوس أو الخرافيون مثل هرمس تُرِسْمِيجِستوس (Hermes Trismegistos) في خطاب واحد وعلى المستوى ذاته مثل علي بن أبي طالب وسواه من أبطال العرب ونجومهم الذين شهروا بسبب ما ذكر من الصفات. ولا يزيد ما يضيفه حلم المأمون إلى اللائحة سوى اسم أرسطو، وهو الذي كان الخليفة يتأسّى به في حكمته. وعلى نحو ما ظهر تأريخ مغرض واعتذاري لتبرير ثورة المأمون على الأمين في إعادة كتابة عهدة مكة لهرون الرشيد (١٨٦هـ/ ٨٠٢م) لقضية الوراثة (قابل ثانياً، أعلاه) فقد لُفقت الصيغة الأصلية لحلم المأمون بأرسطو (الصيغة (١)) لتبرير سياسة المأمون العقلانية والمؤيدة للمعتزلة.

إن الصيغة الثانية للحلم (٢) تُنسب إلى يحيى بن عَدِي، تلميذ كل من الفارابي، وأبي بِشْر بن متّى ورئيس أتباع المدرسة الأرسطية في بغداد في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وقد وصلتنا في نصين يختلف الواحد عن الآخر اختلافاً بسيطاً، الواحد في الفهرست، الذي أشير إليه أعلاه، والآخر عند ابن أبي أُصَيْبِعَة، وهو الذي يعيننا على التعرف على كلا النصين: نصّه هو، وعلى نحو غير مباشر، المصدر عند ابن النديم. «إنني أنقل عن [رواية دُونت] بخط الحسن بن عباس المعروف بالصناديقي (غفر الله تعالى له) الذي قال: أبو سليمان [السِّجِسْتاني] قال سمعت يحيى بن عَدِي يقول ما يلي [ويلي ذلك الحلم]»[٣٤]. وابن النديم صاحب الفهرست تلقى قسطاً

= نفسها، بدون المقدمة التي توضح المناسبة، في: البيهقي، المحاسن والمساوىء، ص ٤١٣. والجملة الأخيرة المتعلقة بالولاء ترد عند البيهقي فقط.

(٣٤) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مج ١، ص =

وافياً من معرفته بالأعمال اليونانية بالعربية من يحيى، الذي كان يعرفه شخصياً، والذي كان له سبيل إلى تعليقاته الممهورة باسمه. والتصحيح الذي يزوّدنا به عن الحلم يبدو أنه الأصل لأنه الأكثر تفصيلاً؛ ومن الأرجح أنه وصلنا عبر تفسير ليحيى، ولو أن ابن النديم لا يقول ذلك بوضوح. والتصحيح الآخر لقول يحيى مأخوذ من نسخة منه من صنع تلميذ ليحيى هو أبو سليمان السِّجِسْتاني، الذي نقل الصناديقي نصّه، وهو المصدر المباشر لابن أبي أصيبعة.

يبـدو مـن كل الآثار المتيسّرة أن يحيى بن عَدِي كان أول من أفاد من الرواية عن حلم المأمون الأرسطي في سبيل توضيح النشاط في الترجمة. وكان الدافع له إلى ذلك مزدوجاً على أقل تقدير: أن يعزو إلى سلطة الخليفة جمّاع ما ترجم من اليونانية، وأن يضع أرسطو في الطليعة بين جميع المفكرين القدامى. والأسباب التي دفعته إلى الأمر الأول تعود إلى الحاجة لإعطاء رواية قانونية تتـلاءم مـع الجـو العقلـي لذلـك الزمـن. فـإن كـان في أواسط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، حين كان يحيى يدوّن، قد تم لمعظم العلوم الإسلامية أن قد بلغت رشدها، وكانت قد بدأت تتخذ صفتها القانونية: فقد كان لكل منها مؤسسوها وتقاليـدها ومجموعـة مـن الكتابـات الشرعيـة. ولنتقـدم بمثليـن

= ٨٦,٢٨ وما بعدها. وقد نقلها، على نحو مختصر، أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، مخطوطة آيا صوفيا ٣٤٢٢، الصورة الأصلية، الورقة ١٠٠ ظ. وقد طبعت في نسخة: ***Routes toward Insight into the Capital Empires***, edited by F. Sezgin, Series C; vol. 46, part 9, general ed. (Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Arabic Islamic Science, 1988), p. 220.

إن التصحيح الوارد عند ابن أبي أصيبعة يختلف في اللفظ اختلافاً بسيطاً عن العبارة الواردة في **الفهرست**، مع أن الجزء الهام، أي الأسئلة والأجوبة بين المأمون وأرسطو تكاد تتطابق حرفياً.

وثيقـي الصلـة بالموضوع: إن الخلاف الذي كان شائعاً في ما يتعلق بالقراءات المقبولة للقرآن الكريم (أي ما يتعلق باللَّفظ ووضع الإشـارات الضرورية فـي نـص الكلمات) ثم الانتهاء من ترتيبه عن طريق تشريع ما كان موجوداً من النسخ عبر جهود العالم البغدادي ابن المجاهد (ت ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م). وقد تلقى ابن مجاهد فـي عملـه العـون مـن السلطـات التي سارت على النهج الذي بدأه المأمون نفسه، أي تدخل الدولة في صياغة المذاهب الدينية. وثمة مثل آخر هو الفوضى والنمو غير المحدد في الأحاديث الشريفة المقبولة ضُبِطا عبر مجموعة في الصحيحين على يد البخاري (ت ٢٥٦هـ/ ٨٨٠م) ومسلم (ت ٢٦١هـ/ ٨٧٥م) الأمر الذي أدى على يد الجيل التالي، إلى الصرامة المنهجية التي أدخلت على تجريح الحديث في عمل ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧هـ/ ٩٢٨م)[٣٥].

في مثل هذا الجو أعان حلم المأمون على القيام بعمل مماثل من حيث خلق وضع قانوني لجماع ما ترجم من العلوم القديمة. إن مقارنة بين صيغة حلم المأمون كما رُويت أصلاً عن عبد الله بن طاهر (الصيغة (١)) والصيغة المختلفة عنها التي أتمها يحيى تظهر على نحو واضح اهتمامات فلاسفة القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي في بغداد. وجوهر الحلم هو تبادل أسئلة وأجوبة بين أرسطو والمأمون، وهذا هو المكان الذي تظهر فيه الفروق الأكثر أهمية. في الصيغة الأصلية كان سؤال الخليفة الأول سؤالاً عملياً: «ما هو خير الكلام؟» أي ما هو خير ما يقال بالمعنى السياسي والديني بالإشارة إلى السياسة؟ وعلى هذا النحو فإن الأسئلة جميعها

(٣٥) من أجل تحليل مفصل لطرق ابن أبي حاتم، انظر:
E. N. Dickinson, «The Development of Early Muslim Hadith Criticism: The Taqdima of Ibn Abi Hatim al-Razi,» (Unpublished Ph. D., Yale University, 1992).

واقعية ومتماسكة: فالجواب الأول، على ما فُسّر من قبل، يؤسّس لرأي فرد، أي الخليفة، على أنه القياس: والجواب الثاني يحدّد المفهوم النسبي للجماعة الموجّه الكلام إليها على أنه القياس؛ فيما تجد أن الجواب الثالث هو، على وجه التمام، قريني، أي أن القول فيه يتم بحسب مقتضى الحال، وانتهازي أي أنه يتكيف بحسب المقام ـ فهو النهاية والنتاج المتوخّى الذي يقرر «جودة» الخطاب. وصيغة يحيى هي على العكس تماماً؛ إنها في شكلها الأتم ليست سياسية، وترفع شأن السؤال والأجوبة إلى مستوى فلسفي مجرّد: فالسؤال لا يدور حول شيء جيّد معين ولكن حول الخير، فيما تؤسس الأجوبة نظرات عالمية على أنها القياس: قدرة شخصية أي العقل والشرع والجمهور.

إن أهمية ما يبدو أنه استبدال مفيد للرأي بالعقل لا يمكن المبالغة في تقديره. ففي رمية واحدة فريدة يؤسس للتفوق المطلق للدولة ـ ومن ثم للفلسفة، وهي المجال الذي يتناوله ـ في جميع الأمور على السلطات الدينية (الشرعية) وعلى الاتجاهات السياسية (الجمهور). وكما أن المنطق يفوق النحو في ما هو عالمي ومتخط للغات ـ هذا هو السبيل الذي يسلكه حجاج أبي بشر متى ويحيى في الدفاع عن المنطق، وعلى هذا النحو فإن الفلسفة، أي استخدام العلة هي متفوقة على الدين فيما أنها عالمية وتقع في مستوى يتخطى الشعوب (من حيث إن لكل شعب دينه الخاص). ومن ثم فإن يحيى، في صيغته لحلم المأمون، أسّس لمادة الفلسفة على أنها مجال للدرس، ولكتب القدماء المترجمة على أنها الكتب المقنّنة في هذا المجال، ولأرسطو على أنه السلف الأبرز، وسماح الخليفة على أنه ترسيم لدراستها.

كان لأرسطو عند يحيى دلالة تختلف عن تلك التي كانت للمأمون أو لداعيته عبد الله بن طاهر. فبالنسبة إلى غير المختصين ولو أنهم كانوا يشكّلون الجمهور العربي المثقف الذي توجه إليه

عبد الله في صياغته للحلم، كان أرسطو رجلاً محترماً موثوقاً به في الشؤون العقلية أو الفلسفية الضاربة في القدم ـ على نحو ما كان جالينوس في الطب وهرمس تُرِسْمِيجستوس في الرياضيات العملية، على ما رأينا من قبل. أما بالنسبة إلى يحيى فقد كان أرسطو يعني مؤسس المذهب المشائي والتقليد المشائي في الفلسفة التي كان شيخها يومها يحيى بالذات. لما توسّط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي كانت بغداد تعج بالتيارات الفلسفية المتعددة: الآراء الأفلاطونية التي كان شيخها الطبيب الرازي (ت ٣١٣هـ/ ٩٢٥م)؛ والنزعة الأفلاطونية الجديدة الأثينية التي تولى أمرها الكندي وخلفاؤه؛ ومما كان يزامل هذه الأخيرة الديانة المرتبطة بالنجوم، والتي كان أثر الهِرْمَتِيّة (Hermitism) الصابئة الحرانيين يمثله في بغداد المتحدرون من صلب ثابت بن قُرّة؛ وحتى على مستوى أدنى من هذا كان ثمة عالم الفكر السحري والكيميائي للحلقات الجابريّة وسابقيها من اليونان، وهذه كانت تمثل الأدوار الأولى من النشاط في الترجمة وتراثها بالعربية. كل من هذه كان يدعي أنه يمثل العلوم القديمة، وكان الجميع يتزاحمون للحصول على مركز في المسرح المركزي لعالم الفكر في بغداد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وعلى نحو ما كانت الاتجاهات الفكرية والسياسية المتنافسة تتسابق لضمان القبول والشرعية عبر الأحلام على نحو ما ذُكر فوق، كان بإمكان يحيى أن يطالب بمثل ذلك للصيغة التي يقبلها من الأرسطية عبر ذريعة حلم المأمون. وعلى نحو ما تم فإن العمل الذي تم على يده ويد سلفه الفارابي، إذ تمكنا من التحكم في تفكير (وأهم من ذلك الولاء الفلسفي) الرجل العظيم ابن سينا، ضمنا استمرار الأرسطية في الفلسفة العربية بل حتى انتصارها. وأخيراً فإن ادعاء يحيى ومدرسته حول العقل لم تكن مجرّد زخرفة خارجية. فهم وجميع أهل الفكر الذين كانوا ضالعين في نشاط الترجمة آمنوا بتفوق

العقل. ولدينا شهادة مهمة لهذا الوضع وردت في حوارات ومراسلات فلسفية تعود إلى هذه الفترة[٣٦].

---

(٣٦) من أجل الحصول على عرض عام للموضوع، انظر: Endress, «The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community».

ومن أجل الحصول على نماذج من المراسلات بين المسلمين، واليهود والمسيحيين (بما في ذلك يحيى بن عَدِي)، انظر: Ali Ibn Yahya Ibn al-Munnajjim, *Une Correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaggim, Hunayn Ibn Ishaq et Qusta Ibn Luqa*, introduction par Khalil Samir et Paul Nwyia, Patrologia Orientalis; t. 40, fasc. 4, no. 185 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1981), et S. Pines, «A Tenth Century Philosophical Correspondance,» *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 24 (1955), pp. 103-136.

القسم الثاني

الترجمة والمجتمع

الفصل الخامس

الترجمة في خدمة المعرفة التطبيقية والنظرية

مقدمة

صُرف الاهتمام، في القسم الأول، إلى تحليل التشكلات السياسية والاجتماعية للمجتمع العباسي المبكّر الذي عبّرت عنه أيديولوجيّات كان من شأنها أن تجعل حركة الترجمة عنصراً ضرورياً. وقد اتضح على نحو خاص، أن الثورة العباسية والحرب الأهلية بين الأمين والمأمون وما تلا ذلك من نقاش ديني - سياسي في تلك الفترة الأساسية من الدولة خلقت، للأسرة العباسية والنخب الحاكمة، متطلبات كانت الإجابة عنها تتم عبر تبنّي حركة ترجمة واسعة المدى ورعايتها. لم تكن هذه الحاجات، بطبيعة الحال، موجّهة توجيهاً أيديولوجياً أو توجيهاً عاماً فحسب؛ ومن ثم فقد أُحِلّت في المكان اللائق بها هنا، إذ إنني أعتبرها ذات القِدح المعلّى فيما تستند إلى جهود الحكام، أي حكام، أن يستمروا أصحاب السلطة - ولم يكن العباسيون مستثنين من ذلك - وبقدر ما أضفَتْ تلك الحاجات الدافع الأساسي لتبني الترجمة على أنها سياسة دولة، ومن ثم فإنه يبدو أمراً بيّناً أن نتفحّص المدى الذي تم على أساسه توجيه نشاط الترجمة في الفترة السابقة للعباسيين إلى حركة ترجمة مهّدت لها سياسات تسلط الدولة.

على أن ذلك لا يعني القول بأنه لم تكن ثمة عوامل أخرى سوى الأيديولوجية فاعلة في الأمر على نحو خاص عندما يتدبّر الواحد الحياة الطويلة اللافتة في حركة الترجمة. كانت هذه العوامل تتسق مع الحاجة إلى المعرفة العملية التي كان يتطلبها الجو الاجتماعي البغدادي الذي كان يتطور نموه بسرعة، ومع الحاجة إلى المعرفة النظرية التي تطلبها الجو العلمي والفلسفي الذي كان في سبيل التطور. فبعد ما تبنّى المنصور السياسة الإمبراطورية الساسانية، التي فرضتها التطورات السياسية، وما لازمها من ثقافة ترجمة، فرضت تلك المطالب نفسها على أنها مؤيدة لتلك ولحركة ترجمة واسعة النطاق، وقد دام ذلك مدة أطول. وقد شملت هذه، أساساً، استغلال العلوم التطبيقية التي رافقت السياسات الساسانية وأساساً التنجيم وما يتصل به من حقل الفلك والرياضيات[1]. ويمكن تصنيف الزراعة مع هذه المجموعة إذا اعتبرنا الترجمات المعروفة من الأعمال اليونانية من الفهلوية إلى العربية. إن رسل الترجمة الساسانية الثقافية في البلاط العباسي المبكر، وقد كان البرامكة وبنو نَوْبَخت في مقدمتهم، كان لهم دور في توسيع مدى الترجمة العرضية أصلاً، والتي عرفت في فترة ما قبل العباسيين، من الفهلوية إلى العربية وتوجيهها نحو مجالات العلم التطبيقي. وترتب على ذلك في النهاية أنه لما أصبح العلماء العاملون في بغداد يبلغون أعداداً هائلة، فإنهم خلقوا لأنفسهم اهتمامات نظرية،

---

(١) انظر: G. Endress, «Die Wissenschaftliche Literature,» in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, 3 vols. (Wiesbaden: Reichert, 1982-1992), vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Gatje (1987), p. 434.

الذي يستشهد، تأييداً لهذا الرأي، بنص مادة ساسانية محفوظة في ترجمة عربية في عمل منسوب زوراً للجاحظ، في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، تحقيق أحمد زكي (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٤)، ص ٢٥. في هذا الكتاب أن الأطباء وكتّاب الدواوين والمنجمين كلهم يعتبرون أنهم من الفئة العالية ذاتها في الوظيفة الحكومية. هذه المهن تُبحث تحت في أقسام مختلفة من هذا الفصل.

وهي التي قُيِّض لها الدعم المستمر على يد النخبة الحاكمة وبسبب من الغليان الفكري في العاصمة، ومكّن لها أن تواجه الأمر بالتوسع في حركة الترجمة بحيث ضمت العلوم الفلسفية.

أولاً: الطلب على التنجيم

إذا استعرضنا كل ما بين أيدينا من روايات وجدنا أن التنجيم هو الحقل الذي كان الأكثر طلباً من الناحية العملية، وفي الحقيقة كان هو الذي تصدّر أيديولوجية المنصور الإمبراطورية. فضلاً عن الترجمات التي سبقت العباسيين، (والتي رصدت في الفصل الأول)، فإن وصول الحكم الجديد شهد الزيادة المتنوعة لترجمات رسائل في التنجيم. وقد تم العمل هنا أصلاً من الفهلوية، لكن مع الوقت بحث عن الأصول اليونانية وتمت ترجمتها.

لم تكن الحاجة العملية إلى التاريخ التنجيمي، على ما بُحث الأمر في الفصل الثاني، أو استطلاع البروج وسوى ذلك من أنواع التنجيم هي التي يسّرت له النفوذ بين الأمور التي عني بها العلماء الأوائل في البلاط العباسي. وفي مجاراة الحاجات العملية ـ أو لعله بسببها ـ التي يسرها التاريخ التنجيمي أو استطلاع البروج أصبح العلماء يرون في التنجيم «قمة العلوم»[٢]. هذا الموقف العلمي من التنجيم قبلته النخبة الحاكمة، وعندها شهد التنجيم محاولة الإفادة منه في القرن العباسي الأول على نحو لم يسبق له مثيل.

إن الوساطة الفهلوية في نقل هذه الأعمال كانت أساسية

(٢) ثيوفيلوس الإديسي (ت ٧٨٥) منجم البلاط للمهدي سمّى التنجيم وقد أورد ذلك: Manfred Ullmann, *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam*, Handbuch der Orientalistik. Abt. 1: Der Nahe und der Mittlere Osten: Ergänzungsband 6, Abschnitt 2 (Leiden: E. J. Brill, 1972), note 5, p. 277.

ومفصلية. إننا نملك معلومات عن أعمال تنجيمية قد تمت ترجمتها من الفارسية إلى العربية قبل الثورة العباسية. كان هدف مثل هذه الترجمات ضمانة بقاء هذا العلم، أي التنجيم، حيّاً في مواجهة الوضع السياسي الجديد، حيث كان الفرس يعيشون تحت سلطان عربي، ومع الوقت اتسع انتشار العربية بينهم «وأن لا تؤدي الأمور به إلى الانزواء وتُمحى آثاره على ما ورد في كتاب لزرواستر (**المواليد**)، الذي كان قد نقل إلى العربية حول ١٣٣هـ/ ٧٥٠م (انظر الفصل الثاني). ثمة رواية عن ترجمة أسبق، والأرجح أنها أيضاً من الفارسية، لنص تنجيمي معزوّ إلى هرمس، تمت في ١٢٥هـ/ ٧٤٣م[٣]. هذه الترجمات السابقة لقيام العباسيين يجب اعتبارها استمراراً لممارسات ساسانية تمت في العصور الإسلامية اللاحقة على يد الجماعات الفارسية الزرواسترية في محاولة للإحياء مثل الذي قام به سُنْباض المشار إليها في كتاب **المواليد** (انظر الفصل الثاني)؛ والفرق بينها وبين ما تمّ بعد تولي العباسيين السلطة هو في أن هذه تمت تحت حماية الخليفة على أنها جزء من سياسة الدولة. إن **البراناتلونتا** *(Paranatellonta)* الذي وضعه توكر (تُكْروس Teukrus) نقل إلى الفهلوية أثناء حكم كسرى الأول أنوشروان حول سنة ٥٤٠م ثم إلى العربية قبل أواسط القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي، فيما كتاب **الحماسة** (**بنتاتيوخ** *Pentateuch*) لـ «دوروثيوس» (Dorotheus) ترجمه عمر بن فَرّوخان الطبري (ت ٢٠٠هـ/ ٨١٦م) نقلاً عن نسخة فهلوية تعود إلى القرن الخامس، وهي بدورها مأخوذة عن ترجمة فهلوية من القرن الثالث[٤]. لقد كان الطلب على المادة التنجيمية كبيراً بحيث

---

(٣) للمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٠، و Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 7, pp. 50-54.

(٤) من أجل تفصيل انتقال هذه الأعمال، انظر: Ullmann, Ibid., pp. 279-280.

استُنزفت الموارد الفهلوية، ومن ثم كانت عودة إلى اليونانية. وهذا المترجم نفسه، عمر بن فرّوخان، الذي نقل دوروثيوس من الفهلوية، وكان يجهل اليونانية، عهد يومها إلى البطريق للقيام بترجمة، من اليونانية إلى العربية، للكتاب الأكبر في التنجيم وهو تترابيلوس *(Tetrabiblos)* لبطليموس. ولم يلبث هذا الكتاب أن سيطر على كتابة التنجيم بالعربية، ولعل السبب يعود إلى شهرة بطليموس في الفلك ونظرية الموسيقى، وقد ترجمه للمرة الثانية إبراهيم بن الصلت، وراجعه حنين، وقد ألحقت به التعليقات الكثيرة في ما بعد[٥]. ومن ثم فإننا نشهد في الفترة العباسية الأولى، من المنصور إلى المأمون، نشاطاً بيناً لعدد من أبرز المنجمين على مر الزمان، ما شاء الله وأبو سهل بن نَوْبَخْت وأبو معشر الذين، فضلاً عن انهماكهم الكبير في حركة الترجمة، نجحوا بتأليف كتب مستقلة وأسسوا للتنجيم مكانة كعِلم في الحضارة الإسلامية الناشئة، مما يدل على الأثر العميق الذي خلفته أعمالهم في المواقف الاجتماعية. وما يشير إلى الأهمية التي ألصقتها بالتنجيم النخبة الحاكمة التي تبنت هذه الثقافة المتعلقة بالترجمة، هو أن قائداً عسكرياً وسياسياً مثل طاهر بن الحسين (ت ٢٠٧ هـ/ ٨٢٣م)، وهو قائد المأمون ومؤسس الدولة الطاهرية، اهتم بترجمة من اليونانية حتى لكتاب أراتوس(Aratus) فاينومينا *(Phaenomena)*[٦]. وإذ إن هذا الطلب لم يخف فقد تم تطوير أدب تنجيمي واسع النطاق بالعربية ثم وضعه في أعمال مزعومة المؤلف أو مجهولته[٧].

إن المثال الذي استنّه التنجيم أصبح يحتذى، على نحو عام،

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٢-٢٨٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٦ وما بعدها.

في سواه من العلوم المترجمة. إن الاعتبارات السياسية والتوجهات الأيديولوجية أو النظرية أو الحاجة العملية كانت مبدئياً الباعث الأول على الترجمات فيما كانت دراستها أو استعمالها قد ينتج عنهما الحاجة إلى تآليف عربية أصيلة في حقل معين، وتطوير البحث في موضوع معين قد يؤدي إلى الحاجة إلى ترجمات أكثر دقّة لنصوص كانت متيسّرة، وترجمة نصوص جديدة. إننا لا نزال على مسافة قاصية بحيث نتمكن من وضع تاريخ لتطور كل فرع من نواحي المعرفة عبر فترة حركة الترجمة؛ ثمة نصوص كثيرة تنتظر التحقيق والترجمة والدرس في جميع نواحي المعرفة، والبحث الذي تم حول التفاصيل الفيلولوجية لمسيرة النقل وتطوير الكلمات الفنية لكل حقل لا يزال ضئيلاً. إن مثل هذه التفاصيل نأمل أن تقودنا، في غياب أية معلومة أخرى، إلى فهم صحيح للتطور التاريخي لنواحي المعرفة.

ثانياً: الحاجة إلى تربية مهنية:

كتّاب ومتشرعون في حقل الإرث ومهندسون واقتصاديون

إلى جانب التنجيم الذي يبدو أنه كان ذا أهمية خاصة في الأدوار الأولى لقيام الدولة العباسية، كان ثمة حاجة رئيسية اجتماعية، أو ثمة عامل فيها، لدفع حركة الترجمة دفعاً قوياً هي تدريب فئة من الكتّاب التي كان سيعهد إليها بإدارة الدولة التي ورثها العباسيون للتو. وكان مما لا يُختلف حوله هو أن هذا الصنف كان يجب أن يُدرّب، من حيث الاهتمام بالناحية العلمانية، حسب نماذج ساسانية، عندما نأخذ بعين الاعتبار توجه الحكام العباسيين وكبار الإداريين، مثل البرامكة، الذين عهد إليهم بتولي المراكز الرئيسية في الإدارة.

إن الموضوعات التي ترتب على الكتّاب أن يتقنوها كي

يتمكّنوا من القيام بواجباتهم كانت ذات صلة بالشؤون العملية: المحاسبة ومسح الأرضين والهندسة ومراقبة مواقيت العمل، على سبيل المثال، ومن ثم فقد كان بسبب هذه الحاجات أن أصبحت العلوم الرياضية ـ الحساب والهندسة وحساب المثلثات والفلك ـ تستقطب النشاط المبكّر في الترجمة. وخير شاهد على الحاجات العملية لتهذيب طبقة الكتاب وخلفيتها التاريخية هو الذي زوّدنا به العالم الذي وضع كتاباً في هذا الموضوع بالذات، وهو ابن قُتَيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م): فقد صنَّف أدب الكاتب بعد نحو قرن من بدء حركة الترجمة، وقد قصد منه دعم التدريب الفيلولوجي لهؤلاء الكتّاب، وقد يكون رمى من كتابه أن يكون معدّاً للغواية بالعلوم الأجنبية. وفي مقدمته الشهيرة، التي حظيت بالكثير من الشروح على أيدي علماء العصور الوسطى، يعدد الموضوعات التي يترتب على الطامح إلى منصب كاتب أن يتقنها.

«... لا بد له مع كتبنا هذه من النظر في الأشكال لمساحة الأرضين حتى يعرف المثلّث القائم الزاوية والمثلث الحاد والمثلث المنفرج ومساقط الأحجار والمربّعات المختلفات والقسيّ والمدورات والعمودين ويمتحن معرفته بالعمل في الأرضين لا في الدفاتر فإن المُخْبَر ليس كالمعايَن. وكانت العجم [أي الساسانيون] تقول من لم يكن عالماً بإجراء المياه وحفر فرض المشارب وردم المهاوي ومجاري الأيام في الزيادة والنقص ودوران الشمس ومطالع النجوم وحال القمر في استهلاله وأفعاله ووزن الموازين وذرع المثلث والمربّع والمختلف الزوايا ونصب القناطر والجسور والدوالي والنواعير على المياه وحال أدوات الصناع ودقائق الحساب كان ناقصاً في حال كتابته»[٨].

(٨) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أدب الكاتب، تحرير ماكس غورنوت (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٠)، ص ١٠-١١، والترجمة الفرنسية لـ: G. Lecomte, «L'Introduction du Kitab adab al-katib d'Ibn Qutayba,» dans: *Mélanges Louis* =

من المهم أن نلحظ أن ابن قتيبة يشير هنا، فضلاً عن الأنواع المحددة من المعرفة التي يجب أن يتقنها الكاتب في كل مجالات العلوم الرياضيّة، أنه من الضروري له أن يملك المقدرة على تطبيق معرفته عملياً. إن هذا تقرير مهم جداً إذ إنه يؤكّد بما لا يقبل الشك، أنه في سبيل الإفادة من العلوم النظرية كان ثمة قدر كبير من الاهتمام يوجّه نحو تطبيقها. من الطبيعي أن لا تكون العلوم جمعاء صالحة للتطبيق العملي على مر العصور التاريخية، ومن أن يُراعى جانب الحذر حتى تُتجنب التعميمات. ومع ذلك فإن مثل هذا القول الصادر عن ابن قُتيبة الذي كان يدوّن آراءه في زمن كانت فيه حركة الترجمة بلغت الذروة من القوة، يحملنا على أن نلحظ التوافق بين ترجمة العلوم والإفادة منها على المستوى النظري وتطبيق بعضها على يد الفئات التي كانت تتولّى الأمر على أساس مهني. وفي ضوء هذا فإن ترجمة الأعمال الرياضية، التي تُعالج في ما يلي، تصبح قيمتها الاجتماعية أكبر.

تحتل الهندسة المكان المميز في تعداد ابن قتيبة لأنواع المعرفة التي يتوجّب على الطامع في منصب الكاتب أن يتقنها. إنه بموجب بعض الروايات التي مر ذكرها في القسم الأول (الفصل الثاني) فإن كتاب الأصول لإقليدس ترجم للمرة الأولى أيام المنصور، مع أن الذي تناهى إلينا، على وجه التحديد، هو خبر الترجمتين اللتين قام بهما الحجّاج بن مَطَر في حكم هرون والمأمون على التوالي. مع ذلك فإن هذه القضية قد حُلّت نهائياً وستُقرّر على أساس من المعرفة الفيلولوجية، إذ إن الفائدة العملية للهندسة لمساحة الأرضين والهندسة وأعمال الري قد أوضحها، ابن قتيبة على نحو بَيّن. ومن هذه النظرة يبدو واضحاً أن نلحظ أنه في اللغة العربية التي كانت جارية الاستعمال في ذلك الوقت

Massignon, 3 tomes (Damas: Institut Français de Damas, 1956-1957), tome 3, = p. 60.

كانت كلمة مهندس، وهي اسم فاعل لكلمة مأخوذة عن الفارسية، تعني كلا الأمرين: عارف بالهندسة ومهندس (عملي). وفي مفتاح العلوم الذي وضعه الخوارزمي، وذلك بعد ابن قتيبة بقرن واحد، إن كلمة مهندس قد حددت على أساس ما أقرّه الخليل [ابن أحمد] مؤسس المعجمية العربية، وهو الثقة الذي لا يعلى عليه، على أنه هو الذي يقيس ويقدّر لمجاري القني المائية والجهات التي يمكن أن تُحفر فيها(٩).

ثمة علم رياضي آخر تطور في وقت مبكر وكان القصد منه أن يعنى بأمور عملية هو الجبر. فقد كان من حيث تطبيقه في مشكلات الهندسة والري مفيداً للكتّاب على نحو ما كانت الهندسة. وعلى كل، فقد كانت الشريعة تتطور بسرعة ومن ثم فقد تمّ للجبر أن يصبح وسيلة أساسية لحل كل التفاصيل المعقدة لقانون الإرث. وهذان الاستعمالان ذكرهما محمد بن موسى الخوارزمي نفسه في مقدمة كتابه الجبر. يقول إن المأمون:

«حملني على وضع عمل جامع في الجبر مقتصراً فيه على النواحي الدقيقة والمهمة من حيث الحسابات التي تعترض الناس باستمرار في قضايا الإرث والوصيّة والقسمة والمحاكمات والتجارة وفي كل تعاملهم الواحد مع الآخر، حيث مساحة الأرضين وحفر الترع والتقديرات الهندسية وسوى ذلك مما يهم من الأغراض المتنوعة الضروب والأنواع»(١٠).

وهذا الكتاب نُظّم بحيث إنه بعد فصل هو مقدمة رياضية بحتة، خُصّص الكتاب في ما تبقى منه لوضع حلول متنوعة لمشكلات التبادل

---

(٩) أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، تحرير ج. فان فلوتين (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٥)، ص ٢٠٢,٩.

(١٠) Muhammad ibn-Musa al-Hawarizmi: *Algebra of Mohammed ben Musa*, edited and translated by F. Rosen (London: Oriental Translation Fund, 1830-1831). Reprinted, Hildesheim: Olms, 1986, p. 2 (text), p. 3 (translation).

التجاري ومساحة الأرضين والوصايا والزواج وإعتاق العبيد مع بحث قضايا معينة مختارة في كل من هذه الشؤون.

ومما كان لصيقاً بالعلوم الرياضية والتنجيم (ولو أن مسؤولية منجم البلاط كانت خارجة عن اختصاص الكتّاب) كان تطور علم الفلك الرياضي. وفي هذه الحالة ثمة نشاطات مهمة في الترجمة تعود إلى ما قبل العباسيين، وهذه المرة من كلتا اللغتين الفهلوية والسنسكريتية، وتأليف كتب فيها جداول فلكية وسوى ذلك من الأدب المفيد المتعلق بالفلك وما يمتّ إليه بصلة، وهو الزيج (كلمة فارسية جمعها بالعربية زيجات) وأبرزها ـ زيج الشاه على نحو ما استمر وجوده من أيام كسرى الأول أنوشروان (حكم ٥٣١ ـ ٥٧٩م) ويَزْدَجَرْد الثالث (حكم ٦٣٢ ـ ٦٥١م) وزيج الأَرْكَنْد من سنة ١١٧ هـ/ ٧٣٥م وزيج الهَرْقَن من سنة ١٢٥ هـ/ ٧٤٢م[١١]. لكن هذا النشاط تبناه العباسيون رسمياً لما وصلت سفارة من السند إلى بغداد، وإلى بلاط المنصور بالذات سنة ١٥٤هـ/ ٧٧١م أو ١٥٦هـ/ ٧٧٣م. ولا تعرفنا المصادر عن القصد من هذه السفارة؛ وكل ما وصلنا هو أن عالماً هندياً، كان عضواً في الوفد، حمل معه مجموعة من نصوص فلكية هندية، سِدْهَانْتا (Siddhanta) التي نقلها الفَزاري إلى العربية، بأمر المنصور نفسه، على ما يبدو، والتي نُشرت بعنوان معرَّب مستعار هو زيج السِنْدْهِنْد. على أساس من هذا نفسه وسواه من المصادر الأخرى المشار إليها أعلاه، صنّف الفَزاري مجموعته الخاصة من الجداول الفلكية زيج السِنْدْهِنْد الكبير «الذي مزج فيه عناصر من مصادر هندية وفهلوية ويونانية فأخرج مجموعة نافعة، ولو أنها متناقضة في داخلها، من القوانين والجداول للتقديرات

(١١) D. Pingree, «The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 93 (1973), p. 37, and Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 6, p. 115 and 120 and vol. 5, p. 218.

الفلكية»[١٢]. والمشكلات والأسئلة التي أثارتها ترجمة الفَزاري وعمله هي بالذات التي أشار إليها البيروني الكبير نفسه[١٣]، أثارت ما يمكن أن يُسمى، عندما يُستعاد ذكره، برنامج كامل للبحث الرياضي الذي أنتج عبر القرون، بما انضم إليه من عوامل أخرى بحثت في هذا الكتاب، التقليد المثير للإعجاب في علم الفلك العربي.

وهذا المثال يُعثر عليه في ترجمة الأعمال الزراعية. ثمة من القيود ما يشير إلى أن الـ إكْلوغي *(Eclogae)* الذي وضعه كاسْيانوس بَسّوس (Cassianus Bassus) قد نقل إلى العربية مرتين: أصلاً من الفهلوية في زمن لا يتجاوز القرن الأول الهجري/القرن السابع الميلادي، باسم فارتْسنامه *(Warz-Nâma)* وفي ما تلا ذلك من اليونانية مباشرة، وقد قام بذلك سِرْجيس بن هيليا الرومي

(١٢) D. Pingree, «Sindhind,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, 9 vols., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-), vol. 9, p. 641b.

من أجل السفارة، انظر الإشارات والمناقشة، في: D. Pingree, «The Fragments of the Works of Ya'qub ibn Tariq,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 27 (1968), pp. 97- 98.

إن الفقرة المنقولة عبر صاعد الأندلسي التي تزود أطول وصف باق للسفارة، ترجمها Pingree في: D. Pingree, «The Fragments of the Works of al-Fazari,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 29 (1970), p. 105, Fragment Z1.

نقرأ في اليعقوبي في: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، تحقيق ام هاوتسما، ٢ مج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٣)، مج ٢، ص ٤٣٣-٤٣٤، أن ولدين زارا السفاح، الخليفة العباسي الأول وسلف المنصور المباشر، قبل وفاته بثلاثة أيام سنة ٧٥٤. إن هذه الرواية، عندما ينظر إلى القرينة المرافقة لها، تبدو أقرب إلى أن تكون أسطورة من أساطير الأولياء أو القديسين، التي يمكن أن تؤول في إطار القدرة على التنبؤ التي تعود إلى علي بن أبي طالب.

(١٣) انظر: Muhammad ibn Ahmad Bīrūnī, *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A. D. 1030*, edited and translated by Eduard Sachau, 2 vols. (London: Trubner and Co., 1888). Reprinted, New Delhi: S. Chand, 1964, vol. 2, p. 15.

(Sirgis ibn-Hiliya al-Rumi) الذي قام أيضاً بترجمة المجسطي في سنة ٢١٢ هـ/ ٨٢٧م[١٤]. وكذلك ترجم كتاب الـ سيناغوغي *(Synagoge)* الذي وضعه أناتوليوس (Anatolius) مرتين. ففي سنة ١٧٩ هـ/ ٧٩٥م عهد يحيى بن خالد بن بَرمَك بترجمته من اليونانية مباشرة إلى بطريرك الاسكندرية (قد يكون بوليتيانوس ـ Politianos) ومطران دمشق والراهب يوستاثيوس (Eustathius)[١٥]. وقد عُرفت الترجمة الثانية على أنها من نص سرياني، مجهول التاريخ، مع أنه قد يفترض أن هذه كانت أسبق من الترجمة عن اليوناني[١٦].

والذي يمكن التوصل إليه من هذه الترجمات المزدوجة هو أنه لما توفّرت الوسائل والأموال، إذ تبنّى العباسيون سياسة رسمية في الترجمة، أصبح في متناول حملة الثقافة الساسانية الذين كانوا قد عنوا بهذه الحقول من المعرفة، إما للبحث أو بقصد التطبيق العملي، تمت لهم المناسبة للحصول على نصوص أصح وأولى بالاعتماد عليها. ومن ثم فإن الحاجة إلى تثقيف الكتّاب كانت، منذ البداية الأولى، عاملاً في التوسع التدريجي لحركة الترجمة.

ثالثاً: الكيمياء واقتصاد الدولة العباسية

ثمة علم تطبيقي آخر يبدو أنه أثار رغبة واضحة المعالم لترجمة النصوص هو الكيمياء. فقد وُجّه انتباه الباحثين حديثاً إلى أن المنصور حملت إليه أنباء فوائد الكيمياء. ففي رواية حفظها ابن الفقيه الهمذاني في كتابه أخبار البلدان، وهو كتاب في الجغرافية

---

(١٤) Ullmann, *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam*, pp. 434-435, und Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 4, pp. 317-318.

(١٥) المصدران نفسهما، ص ٤٣٠ ـ ٤٣١ و ج ٤، ص ٣١٥ على التوالي.
ويرى سزغين أن هذا ليس من عمل أناتوليوس بل من عمل (Ps. - Apollonius, Balīnās). انظر خلاصة النقاش عند: Endress, «Die Wissenschaftliche Literature,» vol. 2: *Literaturwissenschaft*, note 77, p. 149.

(١٦) إن الترجمة العربية ليست موجودة على نحو مستقل، ولكن في اقتباسات متأخرة. قابل: Ullmann, Ibid., pp. 431-433.

الثقافية وضع في بغداد حول سنة ٢٩٠هـ/٩٠٣م، جاء أن عُمارة ابن حمزة، كاتب المنصور، عاد إلى بغداد بعد أن أقام في القسطنطينية مدة طويلة في بلاط قسطنطين الخامس (حكم ٧٤١ ـ ٧٧٥م)، روى للخليفة كيف أن الامبراطور البيزنطي نجح بتحويل الرصاص والنحاس إلى فضة وذهب، وقد تم ذلك أمامه وذلك باستعمال ذرور جاف (الإكسير ـ elixir). ويختم عمارة روايته بالكلمات التالية، «كان هذا هو السبب الذي أغراه [المنصور] كي يُعنى بالكيمياء»[١٧]. لا يُعرف في ما إذا تمت ترجمة نصوص كيمياوية في أيام المنصور، لكن تظل ثمة حقيقة ثابتة وهي أن نصوصاً عديدة من هذا النوع، من الواضح أنها كانت مترجمة، موجودة باللغة العربية، ومن الجلي أنها تعود إلى الأيام العباسية المبكرة[١٨]، ولم يلبث المنصور طويلاً حتى خاب فأله في مقدرة الكيمياء على ضخ أموال إلى الدولة[١٩]، لكن لعله، ولو لم يتعمد ذلك، أثار الاهتمام بهذا «الفن»، إذ إن عمله كان سابقة ملكية.

---

(١٧) انظر الروايتين عن سفارة عُمارة في القسطنطينية في: G. Strohmaier: «Umara ibn Hamza Constantine V, and the Invention of the Elixir,» *Graeco - Arabica* (Athens), vol. 4 (1991), pp. 21-24, and «Al-Mansur und die Frühe Rezeption der Griechischen Alchemie,» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften*, vol. 5 (1989), pp. 167-177.

من أجل ابن الفقيه، انظر: A. B. Khalidov, «Ebn al-Faqih,» in: Ehsan Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, 8 vols. (London: Routledge and Kegan Paul; Costa Mesca, CA: Mazda Publishers, 1982-), vols. 8, pp. 23-25.

(١٨) على كل فإنه يبدو أن بعض الأعمال الخاصة بالكيمياء قد نقلت عن طريق الفهلوية. بين المصادر التي أفاد منها أبو سهل بن نَوْبَخْت في كتاب النَّهمطان على ما هو محفوظ في الفهرست ثمة فيدروس معين، وكأنه حامي الرواية في حوار أفلاطون البطولي، الذي يعزي إليه رسالة جاهزة في التنجيم. انظر: ص ٨٥ ـ ٨٦، المقطع ج، الفقرة ٧ من هذا الكتاب؛ David Pingree, *The Thousands of Abu Mashar*, Studies of the Warburg Institute; 30 (London: Warburg Institute, 1968), p. 10 (Cited as Cedros), and Ullmann, Ibid., pp. 148-152 and 156-157.

وفي ص ١٤٨ من كتاب Ullmann، يقول يوليوس رُسكا (Julius Ruska)، الخبير في الكيمياء اليونانية والعربية، «لكن هذا لم يثبت البرهان عليه قط».

(١٩) انظر الرواية عن إسحق الحرّاني في: Jean Maurice Fiey, *Chrétiens* =

رابعاً: الحاجة إلى البحث العلمي والمعرفة النظرية

إن الذي يمكن أن يُتبيّن من هذه الترجمات المبكرة هو أن الحاجة إلى البحث التطبيقي كانت، منذ البداية الأولى، أساس حركة الترجمة إذ إن ذلك كان يكمّل عنصر أيديولوجية الدولة، على ما بحث في القسم الأول. فلما زوّد المنصور حركة الترجمة بالدافع الرسمي، وأصبحت الأموال متوفرة، تطورت في مسارين: أولاً توسعت في اتجاه البحث الدقيق والصحيح في الحقول القائمة، وثانياً اتجهت نحو آفاق وموضوعات جديدة اعتبرت حرية بالترجمة. ويجدر بنا أن لا نغفل، ونحن نتحدث عن الصلة بين حركة الترجمة والمتخصصين في حقول معينة مثل التنجيم والفلك، أن هؤلاء الخبراء سبق وجودهم تأسيس بغداد. إن هؤلاء الباحثين العالميين، على نحو ما أسميتهم في الفصل الأول، كانوا نشيطين في الشرق الأدنى وكانوا يمارسون مهنتهم في أي بيئة تُقدّم لهم الدعم الأفضل، ومن ثم كانوا ينقلون الكثير من المعرفة العلمية دون ترجمة. فنَوْبَخت، على سبيل المثال، لم يطوّر معرفته بالتنجيم والتاريخ التنجيمي في يوم واحد لما قرّر المنصور أن يبني بغداد أو حتى لما ارتأى أن يتبنّى سياسة دولية على غرار ما سار عليه الساسانيون، بل إن هذا التطور في السياسة الرسمية هو الذي يسّر لنَوْبَخْت وسواه من المختصين أن يحققوا بحوثهم والشؤون التطبيقية على أساس الدعم الذي تنظمه مؤسسات، وتركيزاً للنقطة الأساسية لنشاطهم العلمي. وقد أدّى هذا بدوره إلى قيام فئة من ذوي القدرة الخاصة على التمييز في بغداد هي التي صاغت بداءة المشروع العربي العلمي والفلسفي. والزخم الذي زُوّدت به حركة الترجمة بسبب متطلبات هؤلاء الاختصاصيين خلق كمّاً من المعرفة

---

syriaques sous les Abbasides surtout à Baghdad, 749-1258, Corpus scriptorum = christianorum orientalium; v. 420. Corpus scriptorum christianorum orientalium subsidia; t. 59 (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1980), p. 16.

العلمية كان يتطور في طريق التجانس باستمرار، وكان بالعربية هذه المرة، وهو الذي جذب إليه أعداداً من الباحثين: من منجمين وفلكيين وعلماء في الرياضيات وأطباء وحتى فلاسفة، ومكّنهم من العمل. وفيما كان هؤلاء الأفراد يتابعون بحوثهم، عبرت بهم مشكلات متعددة كان حلها يتطلب، في رأيهم، أن يعمدوا إلى ترجمات أخرى. ومن ثم فقد أصبحت حركة الترجمة عندها جزءاً من مشروع علمي بالعربية، وكان، على هذا المنوال، يمتلك قوة الدفع الذاتي: كان حماة الترجمة أنفسهم علماء.

يُشاهد هذا في تطوير بعض العلوم التي تم لها أن تُخلق في بيئة ثقافة الترجمة الحاضنة التي رعاها العباسيون الأوائل والتوجه العلمي الصارم الذي عززته إما أنها تطورت إلى درجة أبعد أو وُجدت استجابة لحاجات كانت، هذه المرة، أكثر التزاماً علمياً ونظرياً. وثمة قضية تنطبق على المثل الأول هي التطور المذهل في العلوم الرياضية. إن كتاب الجبر المشهور الذي وضعه الخوارزمي، والذي قُيّض له أن يطوّر البحوث الرياضية إلى ما لا نهاية له، ظهر بين سنتي ١٩٨ و٢١٥ هـ/ ٨١٥ و٨٣٠م أي بعد مرور حوالى نصف قرن على ترجمة الأصول لإقليدس، على ما مر بنا أعلاه. وشروح الخوارزمي لمعادلات جبرية متباينة في سبيل حلها يُوحي بها إقليدس فيما هي تعتمد على التساوي في المساحات[٢٠]. وكتاب الخوارزمي بدوره وتطور الجبر في ما بعد أدّيا إلى ترجمة أرثماتيكا/الحساب الذي وضعه ديوفانتوس (Diophantus)، ومما يدعو إلى العجب أنه مع أن كتاب أرثماتيكا لديوفانتوس هو كتاب في الحساب فقد تُرجم في ضوء كتاب الخوارزمي عن الجبر وعبر حدود فنية أُخذت عنه. ثمة مثل مشابه يمكن العثور عليه في حقل البصريّات. إن الكتب المتعلقة بالبصريات التي وضعها ديوكليس

(٢٠) انظر: ر. راشد، «الرياضيات،» في: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 8, p. 550b.

(Diocles) وأنثيميوس التَرَليسي (Anthemius of Traless) وديديموس (Didymus) نقلت إلى العربية بسبب اهتمام الباحثين والحكام بالمرايا الحارقة. إن الأسطورة القائلة بأن أرخميدس أشعل النار في أسطول مارسلّوس (Marcellus) أثناء حصاره لسيراكوز، وهي أسطورة معروفة بالعربية كذلك، نبهت الرياضيين إلى إمكان القيام بالعمل نفسه فعلاً. وقد تم تتبع الأعمال اليونانية الموضوعة في هذا الموضوع وترجمتها إلى العربية ووضع الكندي رسالة مستقلة عن الموضوع مصححاً ومتجاوزاً أعمال المؤلفين اليونان في نواح كثيرة[21].

إن الحاجة إلى الطب كانت لها، بطبيعة الحال، جذور تختلف عن تلك التي كانت للعلوم التي بُحثت حتى الآن. كان الطب أحد أول الحقول التي أفاد منها الباحثون الذين كانت خلفياتهم متجذرة في مجال التأثير الثقافي الساساني. ويجدر بنا أن نعود بالذاكرة إلى أن جُرجيس بن جبريل بن بُختيشُوع، وهو الطبيب الذي دعي إلى بغداد سنة ١٤٨هـ/ ٧٦٥م لعلاج المنصور، جاء من المدينة الإيرانية جُنْديسابور الواقعة شرقي نهر دِجلة حيث كان مديراً للمستشفى. إن الأطباء الذين جاءوا من هناك أظهروا درجة عالية من المعرفة الرفيعة في طب أبقراط/ جالينوس. وأسرة بُختيشُوع ظلت فترة طويلة أكبر الأسر الطبية نفوذاً في بغداد، ولو أنه أمر قابل للجدل: فقد قامت أجيال من المتحدرين من جرجيس على خدمة الخلفاء كأطباء خاصين: فابنه بُختيشُوع خدم هرون الرشيد، وابن هذا جبريل خدم هرون والأمين والمأمون وابن هذا بُختيشوع خدم المأمون والواثق والمتوكل. وعلى غرار هؤلاء في الأهمية كانت ثمة أسر أخرى من الأطباء التي كان أصلها من

(٢١) R. Rashed, «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics,» *History of Science*, vol. 27 (1989), pp. 199-209.

جُنديسابور: أسر ماسوَيْه والتيفوري وسرابيون. وقد انتظمت هذه الأسر في وحدة اجتماعية مترابطة في بغداد: كانت اللغة الأم فارسية، وباعتبارهم من نصارى السُّريان كانت لغتهم الطقسية والعلمية السُّريانية، وتزاوجوا فيما بينهم. ومع ذلك فإنهم إلى جانب تعاطيهم الطب في البلاط العباسي، تعاطوا شأن البحث العلمي في الطب ووضعوا كتب طب للدراسة. وما هو أهم من ذلك، هو أنهم عهدوا إلى آخرين بترجمات. ومن المؤكد أنه كانت لهم مصلحة في الحفاظ على تفوقهم العلمي إذ إن منزلتهم الاجتماعية كأطباء للخلفاء والثروة الكبيرة التي جمعوها بسبب ذلك كانتا تعتمدان على خبرتهم الطبية. ومن ثم فقد كان اهتمامهم الأول الحاجة إلى معرفة طبية مجرّبة.

كان أحد أولئك المشاهير يوحنا بن ماسَوَيْه الطبيب الخاص للمأمون وخلفائه في بغداد وسامرّاء، لكن كان ثمة ناحية في البحث الطبي لم يسمح له بها: كان هذا تشريح الأجسام البشرية، في سبيل تعرف أفضل على الجسم البشري. ومع أن التشريح بما هو لم يمنع منعاً قاطعاً في الشريعة، فيبدو أنه لم يكن يمارس في القرون الوسطى. وعلى كل، كما يقول هو نفسه في الفقرة المقتبسة أدناه، إن الخليفة منعه[٢٢]. وكان لابن ماسَوَيْه ولد من ابنة لعبد الله التيفوري. كانت المرأة، على ما يرويه، غاية في الجمال، لكنها كانت أيضاً غبية جداً، وكان الولد أيضاً ضعيف العقل، وقد ورث، على ما قاله ابن ماسَوَيْه، شر صفات أمه وأبيه، ولم يرث أياً من الأجود. ثم يستمر ابن ماسَوَيْه على النحو التالي:

«ولولا كثرة فضول السلطان ودخوله فيما لا يعنيه لشرّحت

(٢٢) من أجل الحصول على دليل حول التشريح، انظر: E. Savage Smith, «Attitudes towards Dissection in Medieval Islam,» *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. 50 (1995), pp. 67-110.

ومن أجل الحادثة المدروسة هنا، انظر ص ٨٣-٨٦ من المصدر نفسه.

ابني هذا حيّاً مثل ما كان جالينوس يشرّح الناس والقرود، فكنت أعرف بتشريحه الأسباب التي لها بلادته وأريح الدنيا من خلقته وأكسب أهلها بما أضع في كتابي من صنعة تركيب بدنه ومجاري عروقه وأوراده وأعصابه علماً»[٢٣].

أما وقد حيل بين ابن ماسَوَيْه والقيام بالتشريح فقد لجأ بالضرورة إلى خير الخيارات: إذ إنه عهد بترجمة كتب التشريح التي وضعها جالينوس إلى تلميذه والمترجم الشهير حُنَين بن إسحق. ويحدثنا حنين نفسه في ثبت ترجماته عن جالينوس أنه ترجم لابن ماسَوَيْه لا أقل من تسعة كتب عن التشريح لجالينوس كان اثنان منها حول الموضوعات التي قصد ابن ماسَوَيْه منها أن يجعلها أساساً لبحوثه، وهما كتاب في تشريح العروق والأوراد وكتاب **في تشريح الأعصاب**[٢٤].

وهناك في آخر المطاف الفلسفة التي يمثّل أصلها نواحي أخرى إضافية. من الواضح أنها لم تكن بين فروع المعرفة التي كان لها الحد الأدنى من الحاجة العملية، بمعنى أنها لم تكن «عملية» على نحو ما كان التنجيم والهندسة والطب أموراً عملية. ودخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي مرتبط ارتباطاً لا شك فيه باسم الكِندي (ت حوالى ٢٥٧ هـ/ ٨٧٠م) أول الفلاسفة باللغة العربية، وجماعة العلماء والمتعاونين الذين جمعهم حوله. وفي سبيل تفهم هذا التطور يبدو أنه من المهم أن نتذكر أن الكندي لم يكن فيلسوفاً

---

(٢٣) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق يوليوس ليبرت (ليبزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣)، ص ٣٩٠-٣٩١.

(٢٤) انظر: C. G. Kühn, *Claudii Galeni Opera Omnia*, 20 vols. (Leipzig: Car. Cnoblochius (K. Knoblauch), 1821-1833), vol. 2, pp. 779-830 und 831-856 respectively.

بمعنى أنه كان فيلسوفاً حصراً أو أصلاً. كان متعدد وجوه الثقافة في العلوم المترجمة، وعلى هذا فقد كان نتاج عصره تماماً. فقد كتب في كل العلوم التي مر ذكرها أعلاه: التنجيم والفلك والحساب والهندسة والطب. هذه النظرة الواسعة والشاملة للعلوم جمعاء مع الروح الموسوعية التي رعت حركة الترجمة لمدة نصف قرن قبل أيامه، قادته إلى تطوير برنامج بحث هو الذي كان هدفه أن يقبس ويتمّ العلوم التي كانت قد نقلت عن القدماء؛ وكان هدف هذا التوجه، على ما يقوله الكندي في عدد من المقدمات لمقالاته، التقدم بالمعرفة لا مجرد تكرارها عن طريق الاستظهار الببغائي. كان هدف الكندي أن يقارب دقة الرياضيات في حواراته وكان يرى أن البرهان الرياضي أو الهندسي هو الذي لا يُعلى عليه. وفي كتاباته الفلسفية كان «يلجأ دوماً إلى استخدام براهين معيّنة حيث يبدو واضحاً أن أسلوبه مستمد من أصول إقليدس»[٢٥]. هذا هو أثر الأدب العلمي المترجم والبحث الأصلي الناشىء بالعربية بحيث إن هذه المثالية في استعمال البراهين التي لا يُنال منها كانت واسعة الانتشار في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي وصاغت النموذج الذي استخدم في كثير من نواحي المعرفة «الإنسانية»[٢٦].

والأمر الثاني المتعلق بأصالة الكندي يكمن في محاولته أن يُجري أسلوبه على المناقشات الكلامية والدينية التي كانت رائجة

---

(٢٥) انظر البحث الأساسي عند ر. راشد الذي اقتبست منه هذه العبارة في مقاله: R. Rashed, «Al-Kindi's Commentary on Archimedes' 'The Measurement of the Circle',» *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 3 (1993), pp. 7-12.

(٢٦) انظر: Ali Ibn Yahya Ibn al-Munnajjim, *Une Correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaggim, Hunayn Ibn Ishaq et Qusta Ibn Luqa*, introduction par Khalil Samir et Paul Nwyia, Patrologia Orientalis; t. 40, fasc. 4, no. 185 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1981), pp. 593 et 597, et الفقرتان ٣ و١٣ عن نص قسطا حين ذكر أن ابن المنجّم قد استخدم برهاناً هندسياً لإثبات نبوة محمد ﷺ.

يومها. وقد جرّب، في سبيل تحقيق ذلك، أن **يصل** إلى حقل المعرفة الأدق «علمية»، أي الذي يعتبر من حيث **«الميثودولوجيا»، الأشد** صرامة، وهو الفلسفة، **ومن ثم فقد عمل على أن يؤمن الحصول على ترجمات متعددة** للكتب الرئيسية **في الميتافيزيقا (أي المعنية بما بعد** الطبيعة) **اليونانية، التي أعدت له خصيصاً، وكان في مقدمتها كتاب الميتافيزيقا** (ما بعد الطبيعة، لأرسطو ومختارات من بلوتينوس وبروكلس (Plotinus & **Proclus**) في **مجموعتين عرفتا على التوالي** باسم **علم الأشياء الإلهية** *(Theology of Aristotle)* **والخير المحض** ***(The Pure Good)*** **(وهذا الكتاب لما ترجم إلى اللاتينية في العصور الوسطى عرف باسم** ***Liber de causis*** **(انظر** الفصل السادس). ومع ذلك فإن رجوعه إلى هذين النصين لم يكن **في الحقيقة أمراً استثنائياً. فنحن عندما نتفحص ثقافة الترجمة التي كانت** منتشرة، بل بالأحرى **السائدة، في بغداد في أيامه كانت العودة إلى ترجمات الأعمال اليونانية في محاولات لحل المسائل** الفكرية أمراً مألوفاً بين أهل **الفكر من فئات** النخبة، **وهي الفئات** التي انتمى إليها.

الفصل السادس

الرعاة والمترجمون والترجمات

أولاً: الرعاة والداعمون

أما أن حركة الترجمة حظيت بقاعدة عريضة من التأييد في المجتمع البغدادي على نحو عام، فأمر جليّ عبر انتشارها الواسع وتعميرها الطويل الأجل. ومع ذلك فإننا، إذا نحن رغبنا في أن نضمن فهماً أدق لديناميكية هذا المجتمع الذي خلق الحاجة إليها ودعمها، بسبب من انعدام إطار نظري يمكن أن نسترشد به في البحث (انظر المقدمة) أصبح من الضرورة بمكان أن نتفهم بدقة الفئات أو الطبقات الاجتماعية الهامة التي رعتها. والمكان الصالح للبدء قد يكون التعرف على الأفراد الذين كانوا ينتمون إليها. ومن ثم فإن دراسة شاملة لسمات أهل بغداد في القرنين الثاني الهجري/الثامن الميلادي والثالث الهجري/التاسع الميلادي تبدو أنها حاجة ماسّة في هذه الحالة. لعلنا نملك أكثر مما نحتاج من المعلومات في كتب تراجم الرجال العربية الضخمة (فيما كان من الممكن أن تجمع على نحو جاذ وتشرح) مع دراسات متعددة جانبية لبعض الأسر ومن تحتضن، إلا أنه لا شيء يمكن أن يقارب

عمل أ. هـ. م. جونز (A. H. M. Jones)[١]. (الذي يتناول فيه جميع أوصاف وحالات الأشخاص الذين عاشوا في تلك الفترة) ولا يمكن محاولة القيام بمثل هذا العمل هنا. والذي سأحاول القيام به في هذا القسم هو أن أضع بين يدي القارىء نماذج تمثّل التجمّعات الكبرى من الرعاة وأعلّق باختصار، على الصلة بينها وبين حركة الترجمة. على أنه يتوجب علي في الوقت عينه أن أعلن أن هذا لا يعدو كونه معالجة تمهيدية للموضوع: إن قرنين من الزمان كانت الرعاية فيهما لظاهرة اجتماعية على نحو ما كانت حركة الترجمة، لا يمكن أن تكون مسيرتها على نمط واحد، ومن ثم لا يمكن التعبير عنها عبر أمثلة قليلة انطباعية[٢].

وثمة أساسان يمكن اتباعهما للتصنيف الذي من المؤمل أن يكون الأوفر إنتاجاً لتحليل أوفى، إذ إن إشارة إليهما واردة في مصادرنا وهما: أولاً المهنة أو الوضع الاجتماعي وثانياً الانتساب الديني والإثني والأسري على ما كان في واقع الأمر. وسأبدأ بالأول وأضم في كل جزء معلومات مستقاة من الثاني. وإذاً فعلى أساس الوضع الاجتماعي من الممكن أن نتبين أربع مجموعات من

---

(١) A. H. M. Jones, J. R. Martindale and J. Morris, eds., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 3 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1971-1992).

وهو يحتوي حتى على مواد عن شخصيات مسلمة مبكرة مثل الخليفة عمر بن الخطاب الذي ورد ذكره في المصادر البيزنطية. وإذا أخذت الفترة التي يغطيها هذا العمل لا شك أن دراسة الشخصيات الإسلامية المبكرة من حيث الأعمال والمهن والحياة الخ. لا بد أنه يكون جزءاً متمماً لهذا الكتاب (فضلاً عن أهميته الخاصة للتاريخ الإسلامي ـ المترجم).

(٢) يضع فان إس بين أيدينا في الواقع، مثل هذه الدراسة الشخصية عن متكلمي القرنين الثاني والثالث الهجريين/الثامن والتاسع الميلاديين؛ لا شك أنه من المفيد أن يحتذى مثاله بالنسبة إلى جميع الرعاة الذين كانت لهم علاقة بحركة الترجمة. انظر: Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Fruhen Islam*, 6 vols. (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1991-1997).

الداعمين أو الرعاة لحركة الترجمة هي: (١) الخلفاء العباسيون وأسرهم؛ (٢) رجال البلاط؛ (٣) موظفو الإدارة في الدولة والجيش؛ (٤) الباحثون والعلماء[٣].

١ ـ الخلفاء العباسيون وأسرهم

تركز أكثر البحث في القسم الأول على تقصي الأسباب التي حملت الخلفاء العباسيين الأول على رعاية حركة الترجمة ودعمها؛ ومن ثم فإن مثل هذه الحماية خلال القرن العباسي الأول التي تمت على يد أعضاء الأسرة الحاكمة المختلفين تحتاج إلى زيادة من التأكيدات. وإن كان ثمة ما يقتضي النظر فإن الذي بين أيدينا كثير إلى حد بعيد، وبخاصة للمأمون، الذي نسب إليه أنه هو نفسه كَتَب رسالة لا تزال موجودة عن الطب والزراعة[٤]. وعلى كل فإنه بعد نهاية سياسة المأمون في أيام المتوكل تزودنا المصادر التاريخية والبيليوغرافية بصورة واضحة لرعاية حركة الترجمة على يد الخلفاء الذين تبعوه. ويبدو أن هذا يعود إلى عدد من الأسباب، وتفسير هذه الحقيقة على نحو صحيح أمر مهم.

ففي المقام الأول يبدو من الواضح أن ثمة تحيزاً في تلك المصادر رغبة في نسبة جميع ما تم من رعاية للترجمة، أو الجزء الأكبر منه إلى سير الخلفاء اللامعين الأوائل. إنه من اليسير أن نتفهم كيف أن إنجازات تتم على يد خليفة في منحى شُهِر فيها واحد من أسلافه يمكن أن تعزى إلى الرجل الأول. فإن حكاماً مثل هرون

---

(٣) من أجل قائمة بالمترجمين عن اللغة اليونانية، انظر: أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أُصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تصحيح امرؤ القيس بن الطحان؛ تحرير أوغست مولر، ٢ مج (القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م)، مج ١، ص ٢٠٥,٢٥ وما بعدها.

(٤) Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 4, p. 336.

الرشيد، والمأمون بخاصة، ارتبطا في عقل الجمهور بحركة الترجمة وذلك بسبب الجهود الدعائية للمأمون بالذات، على ما بحثت في الفصل الرابع؛ ومن ثم فإنه مقياس لنجاح حملات العلاقات العامة على هذا النحو أن تلصق بهما النشاطات العامة في هذا الحقل. وثمة مثال ممتاز على ذلك تزودنا به حادثة المعتصم (حكم ٢١٨ ـ ٢٢٧هـ/ ٨٣٣ ـ ٨٤٢م) خليفة المأمون. فقد اتبع هذا الخليفة سياسة سلفه على نحو تام، وكان في واقع الأمر مؤيداً لايديولوجية المأمون المناهضة للبيزنطيين، وقد سجل انتصارات باهرة ضد البيزنطيين في آسيا الصغرى عبر فتح عمورية وأنقرة سنة ٢٢٤هـ/٨٣٨م. واستمر أيضاً في سياسة المحنة التي بدأها المأمون. وقد عَيّن الكِندي الفيلسوف العالم مؤدباً لابنه أحمد (وسيُروى الكثير عنه في ما بعد) وقد وجهت إليه بالذات رسائل مختلفة من الكِندي[٥]. ومن ثم فإنه يبدو أمراً غريباً أنه لم يساهم في نشاط الترجمة كراع، ومع ذلك فإن المصادر البيليوغرافية تصمت صمتاً مطبقاً في هذا الأمر[٦]. وعلى كل، فإن الذي نعثر عليه هو رواية في كتاب ابن جُلجُل، الذي أُلف بعد ذلك بمئة وخمسين سنة تقول إن يوحنا بن ماسَوَيْه الطبيب المشهور (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) «عُهِد إليه من قبل الرشيد» بأن يترجم كتب الطب القديمة التي عُثر عليها في أنقرة وعمورية وآسيا الصغرى بعد أن احتلها المسلمون[٧]. والمفارقة التاريخية

---

(٥) انظر المراجع في: G. Endress, «Die Wissenschaftliche Literature,» in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, 3 vols. (Weisbaden: Reichert, 1982-1992), vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Gatje (1987), note 86, p. 428.

(٦) ورد في مقدمة (الكتاب) السحري الظاهرة الإسكندرية أن المعتصم طلب من المنجم محمد بن خالد أن يترجمه. يُزعم أن المخطوطة عُثر عليها في عمّورية، بعد احتلال المعتصم للمدينة. وإذا أخذنا بأمرين: طبيعة العمل نفسه، وربط أمر المعتصم بعمّورية، على نحو ما هو في الرواية الشعبية، يبدو أن هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها أبداً.

(٧) أبو داود سليمان بن حسان بن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، مطبوعات المعهد العلمي للآثار الشرقية بالقاهرة. نصوص وترجمات، ج ١٠ (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٥)، ص ٦٥.

مدهشة. بقطع النظر عن أن يوحنا قد ولد أيام حكم الرشيد وكان طبيباً خاصاً للخلفاء من المأمون إلى المتوكل، فإن المدينتين الوارد ذكرهما على نحو خاص في الرواية قد احتلهما المعتصم سنة ٢٢٤ هـ/٨٣٨م على نحو ما ذكر من قبل؛ كان الرشيد قد شن هجوماً فقط على أنقرة سنة ١٩١ هـ/٨٠٦م. وأي عهد للقيام بترجمات كان يقوم به المعتصم، لكن الرواية ألصقت بالرشيد باعتباره الأشهر بين الاثنين من حيث رعاية العلوم القديمة.

ثانياً، إنه من العسير أن يُنكر أنه حتى لو أن الخلفاء المتأخرين قد استمروا في حمايتهم لحركة الترجمة وما اتصل بها من نشاطات؛ فإن درجة مثل هذه الحماية ونشاطها قد أصابها الوهن. إنه من الملحوظ، على شكل عام، أن النشاط في الرعاية يتفق إيجاباً مع قوة ديوان الخليفة نفسه، والسلطة الحقيقية التي كان يمارسها أولئك الذين تولوه. وعلى كل، فإن القوة الحقيقية بدأت بالتفلت من قبضة الخلفاء بسبب السياسة التي اتبعها المعتصم نفسه. إن إعادته تنظيم الجند ومغامرته في تجنيد الجنود الأتراك، فضلاً عما تلا ذلك من نقل المركز العسكري إلى سامرّاء، ترتّب عليها أن أصبح ديوان الخليفة تحت نفوذهم، وهي السياسة التي كان ثمنها في نهاية المطاف فَقْدَ ابنه وولي عهده الثاني المتوكل (حكم ٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ/٨٤٧ ـ ٨٦١م) الذي حاول نقض هذه السياسة. بعد المتوكل وحتى دخول البويهيين سنة ٣٣٤هـ/٩٤٥م لم يتم لديوان الخليفة أن استعاد استقلاله الأيديولوجي السابق ولا نفوذه السياسي ولا سلطته العسكرية أو الاقتصادية. ومن البين أنه في مثل هذا الجو لم يتسنّ لحركة الترجمة، أو أنه لم يتح للخلفاء، الذين كان ضَعفهم يتزايد، أن تقوم الترجمة بدورها في الأغراض الأيديولوجية على نحو ما كانت عليه أيام العباسيين الأوائل. ومع ذلك فإن الدعم الخليفي الهزيل لا يعكس الحالة الواقعية للأوضاع في بغداد بعد انقضاء المحنة في عهد المتوكل حيث استمرت حركة الترجمة،

وما يمتّ إليها من الأدب بصلة، مهيمنة في الحياة الثقافية. في الواقع فإن حركة الترجمة بلغت الذروة في القرن العباسي الثاني بسبب الأعمال التي تمت على أيدي حُنين بن إسحق وزملائه ونشأ عنها، بسبب ما نالته من النجاح الكبير، تطوران كبيرا الأهمية: الأول هو أن البحث في جميع الحقول التي تناولها أدب الترجمة انتشر في المجتمع البغدادي على نحو واسع وعميق بحيث شاع أمر التكليف لوضع أعمال أصيلة باللغة العربية في الموضوعات العلمية والفلسفية بحيث إنه جارى التكليف الترجمة من اليونانية؛ والثاني هو أنه بسبب روح البحث والتحليل التي غرستها وُجدت حقول مختلفة للبحث لم تكن لها صلة بالترجمات، وبرّزت في الجدل الرفيع المستوى وكانت ثمة وفرة من الآراء النيرة جاهزة للإفادة منها وقد تعدت الحقول التي عني بها أدب الترجمة فلم تظل هي الوحيدة التي تؤثر في العقول النيرة. وأصبحت المناظرات العقلية على اختلاف أنواعها أمراً مألوفاً، وأصبح رعاتها لا يولون المعرفة المنقولة عن اليونان وحدها الأهمية، بل بعامة في القضايا الأصلية التي أوجدتها هذه المعرفة وفي التحديات الأيديولوجية المتنوعة للرد عليها. إن القرن الممتد من نهاية المحنة وقدوم بني بويه (وهو يشمل على وجه التقريب الفترة من ٢٣٦ ـ ٣٣٩ هـ/ ٨٥٠ ـ ٩٥٠م) هو الذي حاولت فيه جميع النظم العقلية، سواء في ذلك تلك التي وُجدت قبل فترة الترجمة أو التي كانت هي [فترة الترجمة] السبب في خلقها، أن تُعقلن وتنظم شؤونها إن في المحتوى أو في الأسلوب على السواء.

في هذا السياق ليس ثمة من مناسبة للحديث عن رعاية هزيلة لحركة الترجمة من حيث إنها دليل على رغبتهم عنها. على العكس من ذلك، فإن نجاح حركة الترجمة وتأثيلها أديا إلى قيام مفكرين، على نحو عام، من جميع أفراد النخبة الحاكمة بحيث إننا نعثر على إشارات عديدة، في المصادر الأدبية إلى خلفاء

جاءوا بعد المأمون يعهدون بوضع أعمال تعتمد الأدب المترجم دون أن تشير، بطبيعة الحال، إلى موضوعات أخرى. وقد أشير باقتضاب إلى المعتصم خليفة المأمون في ما سبق. وكان لخليفته الواثق مناقشات مع الأطباء والفلاسفة[٨]. ويبدو أن المعتضد (حكم ٢٧٩ ـ ٢٨٩هـ/ ٨٩٢ ـ ٩٠٢م) كان مهتماً بالعلوم اليونانية بخاصة. وإذ كانت أمه يونانية، فقد كان يتكلم اليونانية الشائعة في أيامه[٩]، ولكنه كان، فضلاً عن ذلك، على علاقات وطيدة مع نجمي حركة الترجمة إسحق بن حُنين وثابت بن قُرّة[١٠]. وقد عهد إلى يحيى بن أبي الحكيم الحلاّجي بوضع رسالة طبية، وأخرى في الأرصاد الجوية إلى النَّيْريزي[١١]، وابنه المكتفي (حكم ٢٨٩ ـ ٢٩٥هـ/ ٩٠٢ ـ ٩٠٨م) عهد إلى النَّيْريزي أيضاً بوضع مقتطفات عن الكِهانة[١٢]. وفضلاً عن الخلفاء، فإن الأمراء كثيراً ما يتردد ذكرهم كرعاة لنشاط علمي أو فلسفي، والأشهر منهم هو أحمد ابن المعتصم الذي تأدّب على يد

---

(٨) انظر الإشارات في: Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 7, **no**. 2, und

المخطوطة المفقودة المتعلقة بهذا النقاش مع الفلاسفة في: A. **Sidarus**, «Un Recueil de traités philosophiques et médicaux à Lisbonne,» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften*, vol. 6 (1990), p. 188.

(٩) إن القصة واردة في وصف لرسوم دار الخلافة. انظر: أبو الحسين الهلال ابن المحسن الصابي، **رسوم دار الخلافة** (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٧٧)، ص ٧١.

(١٠) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** = *Kitab al-Fihrist*، تحرير غوستاف فلوغل، ٢ ج (ليبزيغ: فوغل، ١٨٧١-١٨٧٢)، ص ٢٧٢,١٠.

(١١) عنوان الرسالة الطبية التي ألّفها الحلاجي للمعتضد: **تدبير الأبدان النحيفة التي قد غلبت عليها الصفراء**، والتي ألّفها النيريزي: **أحداث الجو**. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٨,٥ ـ ٢٩٨,٦، و٢٧٩,١٧ على التوالي؛ ابن أبي أُصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، مج ١، ص ٢٠٣ و ١٠ ـ ١١، و Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 3, p. 263.

(١٢) **Sezgin**, Ibid., vol. 7, p. 156.

الفيلسوف والعالم الكندي نفسه والذي وجّه إليه مؤدّبه عدداً من رسائله[13]. وعلى التخصيص فقد روي أن أحمد عهد إلى الكندي أن «يصحح» أي أن يحسّن الأسلوب المتكلّف لترجمة **الكتاب المدعو الإلهيات** لأرسطو التي قام بها ابن ناعِمة، ومنتخبات من الانيادات الثلاثة الأخيرة لبلوتينوس[14]. وفضلاً عن ارتباطه بالكندي فقد انتدب قُسْطا بن لوقا [البعلبكي] لترجمة أعمال رياضية وفلكية: **كتاب الأُكر** لثيودوسيوس (Theodosius)، **وكتاب الطلوع والغروب** (للكواكب الثابتة) لأوتوليكوس (Autolycus) **وكتاب رفع الأثقال** للإسكندري[15]. وقد يلتبس الأمر أحياناً بين أحمد هذا باسم ابن أخيه أبي العباس أحمد بن محمد بن المستعصم، الذي تولى الخلافة باسم المستعين من سنة ٢٤٨ ـ ٢٥١هـ/ ٨٦٢ ـ ٨٦٦م. لكن الإشارات في المخطوطات الخاصة بهذه الأعمال تشير بوضوح إلى ابن

---

(١٣) انظر المراجع في الكشاف في ما يتعلق بأحمد بن المعتصم في: رتشرد يوسف ماكارثي، **التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب: بحث بمناسبة احتفالات بغداد والكندي** (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٢)، ص ١١٩.

(١٤) Richard Goulet, dir., *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, 2 tomes (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 1989-), tome 1, p. 546.

(١٥) للاطلاع على هذه الأعمال ومخطوطاتها، انظر على التوالي: Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 5, pp. 153-154, no. 4 and vol. 6, p. 73, no. 1.

حيث يؤكد الطوسي رعاية المستعين. ومن أجل الآثار الأساسية في المقالة الطليمية، انظر: G. Gabrieli, «Nota biobibliographica su Qustā ibn Lūqa,» *Rindiconti della Reale Accademia dei Lincei*, classe di scienze Morali, storiche e Filologiche, Ser. V, vol. 21 (1912), pp. 341-382 and 353-354.

وهناك بحث أحدث عهداً وأوفى في أطروحة دكتوراه غير منشورة من وضع: J. Wilcox, «The Transmission and Influence of Qusta ibn Luqa's on the Difference between Spirit and Soul,» (Unpublished Ph. D. Dissertation, The City University of New York, 1985),

والتي لم يطلع المؤلف عليها.

المستعصم[١٦]. وبعد نحو قرن من الزمان ظهر جعفر بن الخليفة المكتفي (حكم ٢٨٩ ـ ٢٩٥هـ/٩٠٢ ـ ٩٠٨م) الذي كانت له معرفة بتاريخ علم الفلك. ويبدو أنه كان قد التقى الفلكي الشهير البتّاني (ت ٣١٧هـ/٩٢٩م) وهو الذي زود ابن النديم بأخبار هذه الموضوعات[١٧]. فضلاً عن ذلك يبدو جعفر وكأنه يعرف اليونانية، إذ إن ابن النديم ينقل عنه خبراً حول طبيعة الألفباء اليونانية[١٨].

إلى ذلك كان ثمة آخرون من أسر الخلفاء الذين رعوا حركة

---

(١٦) إن الاضطراب الذي يتضح حتى في المصادر التاريخية العربية والذي حمل Gabrieli على أن يعتبر المستعين على أنه راعي قسطا، في: Gabrieli, Ibid., p. 362 قد أوضحه روزنتال في: F. Rosenthal, «Al-Kindi als Literat,» *Orientalia*, vol. 11 (1942), note 1, p. 265.

وقد أشار روزنتال إلى ورود أحمد بن المعتصم في: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، تحقيق ام. هاوتسما، ٢ مج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٣)، والتي يجب أن يكون لـ ص ٥٨٤ و٥٩١ وليس لـ ص ٥١٤. إلا أنها قد استمرت في أدب الدرجة الثانية حتى يوم الناس هذا. انظر الإشارات في: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 2: *Literaturwissenschaft*, note 96, p. 429.

والذي يجب أن يُضاف إليه: Judith Wilcox, «Our Continuing Discovery of the Greek Science of the Arabs: The Example of Qusta ibn Luqa,» *Annals of Scholarship*, vol. 4, part 3 (1987), p. 58.

إن الإشارة إلى المستعين في هذه الأعمال يجب أن تبدل إلى أحمد بن المستعصم. إن Wilbur R. Knorr هو الوحيد، وهو يبحث في *Spherics* لثيودوسيوس، قد تساءل ـ ولو لسبب خاطىء ـ عن التعرف على الراعي على أنه المستعين في: Wilbur R. Knorr, «The Medieval Tradition of a Greek Mathematical Lemma,» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften*, vol. 3 (1986), note 7, p. 233.

إلا أنه فشل في التعرف على الإشارة في المخطوطة إلى أحمد ابن أمير المؤمنين، تلميذ الكندي ورفيقه.

(١٧) ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٧٥,٢٠ ـ ٢٧٥,٢٤ و٢٧٩,٢١ ـ ٢٧٩,٢٤.

(١٨) توفي جعفر بن المكتفي بالله سنة ٣٧٧هـ/٩٨٧م. انظر: المصدر نفسه، ج٢، الهامش ٩، ص ١٣١ ـ ٢٧٥ و١٦,٧ ـ ١٦,١٦. ويبدو أنه يروي لابن النديم عن حياة البتّاني الحرّاني.

الترجمة والنتاج العلمي، وهنّ من سيدات البلاط. فبحسب رواية الفهرست[١٩] كانت محظية المتوكل وأم ابنه (من الممكن اعتبارها أم المعتز التي لقبت، على أساس تسمية الشيء بضده، قبيحة بسبب جمالها البارع)[٢٠] عهدت إلى حنين بن إسحق الكبير وضع كتاب المولودين لثمانية أشهر.

٢ ـ رجال البلاط

كان للخلفاء وأسرهم أصحاب ذوو صلة حميمة ممن يحسبون في عداد رجال البلاط (بما فيهم الندماء)، هم أفراد من أهل المعرفة والفطنة والآداب الرفيعة كان يبحث عنهم لضمهم إلى البلاط. ووظيفتهم الاجتماعية حرية بدراسة مفصلة لأنها مربحة، إذ إن هؤلاء يمكن اعتبارهم يمثلون الأوضاع الثقافية للنخبة المتعلمة على نحو ما كان الحكام ينعمون بها، وعلى العكس من ذلك، تبدي الميول الثقافية للحكام على نحو ما كانت النخبة تزودها بها[٢١]. وكان بين أشهر الندماء تلميذ الكندي والفيلسوف الحقيقي والباحث الكبير حقاً أحمد بن الطيّب السَّرخسي (ح ٢٢١ ـ ٢٨٦هـ/ ٨٣٥ ـ ٨٩٩م). وقد اختير السَّرخسي مؤدباً لأمير هو حفيد المتوكل الذي تولى الخلافة في ما بعد باسم المعتضد (حكم

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٤،٢٩.

(٢٠) انظر: Abd al-Malik ibn Muhammad Tha'alibi, *The Latāif al-Ma'arif of Tha'alibi. The Book of Curious and Entertaining Information*, translated with introduction and notes by C. E. Bosworth (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), p. 63.

(٢١) من أجل الموضوع، انظر: A. Chejne, «The Boon - Companion in Early Abbasid Times,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 85 (1965), pp. 327-335, and George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West. With Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), pp. 284-287.

خاصة في ما يتعلق بالمهارات التي كان يتمتع بها هؤلاء الرفاق المقربون.

٢٧٩ ـ ٢٨٩هـ/ ٨٩٢ ـ ٩٠٢م). ولما تسلم المعتضد زمام الأمر عُيّن السَّرْخسي نديماً لتلميذه السابق؛ على أنه في نهاية المطاف طاوله غضب الخليفة وأُعدم في أحوال لا تتضح مناسبتها. ولم يكن سبب قتله دينياً؛ ولكنه وقع ضحية مؤامرات ابن الوزير القاسم ابن عبيد الله (وهو نفسه تولّى الوزارة في ما بعد) والقائد التركي بدر ـ ولعل سبب ذلك هو أن السَّرْخسي كان قد فكّر في رجال آخرين لخلافة عبيد الله. إن القصص التي تنسب الإلحاد أو الجحود إلى السَّرْخسي إنما هي مختلقات رمي من ورائها تفسير سقوطه المفاجىء، والذي لا تفسير له. وعلى العكس من هذا فإن ما وصلنا من رسائله المتبادلة التي كانت تنال من ضيق العقل والتعصّب في الدين يدل على أن مثل هذه الأمور كانت موضع تندّر في البلاط العباسي أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي؛ وما هو أدل من ذلك على هذه المسألة، إذا صحّ ما ادعاه ياقوت أن السَّرْخسي اختلق هذه المراسلة رغبة منه في كسب رضى المعتضد، فإن هذا يعني أن الخليفة نفسه كان له ميل للعلوم الأجنبية[٢٢].

إن الندماء تحدّروا من خلفيات متباينة، وقد كانوا يُقدّمون لأسباب مختلفة. وهذا الخلاف الكبير يوضحه المثالان التاليان على خير وجه. كان الفتح بن خاقان ابن محارب تركي هو قائد حرس المعتصم. وقد تربّى في البلاط مع ابن المعتصم، المتوكل خليفة

(٢٢) للسرخسي، انظر مجموعة النبذ ودراستها في: Franz Rosenthal, *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsi*, American Oriental Series; v. 26 (New Haven, Conn: American Oriental Society, 1943).

إن القصص المرتبطة بوفاة السرخسي حُللت بتفصيل في ص ٢٦ وما بعدها. والمراسلات مع ابن طوابة مترجمة في ص ٨٦-٩٤ على نحو ما نقلها ياقوت، الذي نجد حكمه حول الرواية بكاملها موجود في ص ٩٣-٩٤. إن الرواية نقلها ياقوت عن: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد، تحقيق إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار الفكر، ١٩٦١)، ص ١٥٧-١٦٣.

المستقبل، وأصبح صديقه الملازم. وقد ظلّ على ذلك خلال حكم المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٧٤هـ/ ٨٤٧ ـ ٨٦١م)، وكان يقيم منتدى أدبياً رائعاً في البلاط لأهل الفكر. وقد نال شهرة دائمة بسبب تشجيعه المعرفة العلمية والأدبية[٢٣]. وفي الجهة الأخرى من المسرح نجد بني المنجّم المشهورين، وهي أسرة فارسية زرواسترية من أهل الفكر تتحدر من وزراء كانوا خدموا ملوك ساسان، وقد حُملوا إلى البلاط العباسي أيام المنصور كمنجّمين أصلاً (ومن هنا جاءت تسميتهم المنجّمين) وظلوا يحتلون مناصب نافذة لما يزيد عن ستة أجيال ـ أي خلال فترة حركة الترجمة، والتي دعموها مرات عدة. وقد كان أحد أفراد هذه العائلة، علي بن يحيى، وهو الذي عهد إلى حنين «برسالته المشهورة» التي نحن مدينون إليها بترجمة لأعمال جالينوس[٢٤].

٣ ـ رجال الدولة والحرب

إن كتّاب العباسيين وموظفي الدولة ذوي الصلة بهم كوّنوا، منذ البداية الأولى، واحدة من أهم الجماعات الاجتماعية التي دعمت ورعت الترجمات والأعمال المعتمدة عليها. وقد أوضحنا بشكل كاف أن الخلفاء العباسيين الأوائل اعتمدوا النماذج الساسانية في هذه الناحية بالنسبة إلى الأدب المتوفر فلا حاجة لإشارة خاصة هنا. ولأن البرامكة كان لهم من النفوذ في هذه المناصب مما لا يرقى إليه الشك خلال نصف القرن الأول من حكم الأسرة

---

(٢٣) انظر المراجع في: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 2: Literaturwissenschaft, note 80, p. 427 und مقالة بينتو (Pinto) في: *The Encyclopaedia of Islam*, 9 vols., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-), vol. 2, pp. 837-838.

(٢٤) انظر الرواية عن هذه الأسرة في مقالة: M. Fleischhammer, «Munadjdim, Banu'l,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 7, pp. 558-561, and D. Pingree, «Banū Monajjem,» in: Ehsan Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, 8 vols. (London: Routledge and Kegan Paul; Costa Mesca, CA: Mazda Publishers, 1982-), vol. 3, p. 716.

العباسية، كان من الطبيعي أن يكونوا حملة الخبرة الساسانية وما كان يوافقها من ثقافة الترجمة. إنهم يبدون على نحو واضح جداً أنهم كرعاة لحركة الترجمة وبخاصة ترجمة كتب تتصل بالفلك[٢٥] والزراعة على ما ذكر في الفصل الخامس[٢٦]. وفضلاً عن ذلك فقد كانوا معنيين أيضاً بالمادة الهندية وقد عهدوا بترجمات منها إلى من يقوم بذلك[٢٧]. ولن نكون بعيدين عن الصواب إن نحن حسبنا أنهم هم الذين كانوا مسؤولين عن السفارة الهندية إلى بلاط المنصور سنة ١٥٤هـ/٧٧١م أو ١٥٦هـ/٧٧٣م، التي نتج عنها حملُ كتاب السندهند وترجمته (انظر الفصل الخامس).

بعد سقوط البرامكة (١٨٧هـ/٨٠٣م) أو على وجه أدق بعد اغتيال صنيعتهم وزير المأمون الفضل بن سهل اتخذ اختيار الخلفاء العباسيين لوزرائهم تبدلاً جلياً عن الجهة التي يختارون منها وزراءهم، ربما بسبب أن البرامكة وجماعاتهم كانوا يمثلون، في أيام المأمون النزعات الفارسية الزرواسترية غير المقبولة، فقد دعا أحد الباحثين المحدثين «الفضل بن سهل أكثر وزراء الخلافة العباسية تمسكاً بالإيرانية»[٢٨]، اتجه تفضيل المأمون للفرس المسلمين المتعربين تماماً مثل أسرة قائده طاهر ذو اليمينين ابن الحسين (ت ٢٠٧هـ/٨٢٣م). وقد اتبع الطاهريون أيديولوجية ثقافية تؤدي إلى التعريب كي يتجنبوا استفزازاً كذلك الذي أدى إلى

---

(٢٥) ابن النديم، **الفهرست** = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٦٧,٢٩ وما بعدها.

(٢٦) من أجل البرامكة، انظر المقالات في: Yarshater, ed., Ibid., vol. 3, p. 806, and

المقالات في: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, pp. 1033 ff.

(٢٧) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٣٠٣,٦، ٣٤٥,٢٥ وما بعدها.

(٢٨) D. Sourdel, «al-Faḍl b. Sahl,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, p. 731b.

سقوط الفضل بن سهل[٢٩]. وقد أثبت التاريخ نجاح سياستهم: فقد كانت أسرتهم أول أسرة فارسية مسلمة شبه مستقلة قامت وأينعت في قلب الخلافة. وفضلاً عن الطاهريين اتجه نظر الحكام العباسيين ثانياً إلى نصارى العراق من العرب وغير العرب على السواء، فتم اختيار كبار رجال البلاط من بينهم. وعلى الرغم من النواحي الجديدة التي تم اختيار أعضاء جماعات الكتّاب منها منذ أيام المأمون وما تلا ذلك، فإن دعمهم لحركة الترجمة استمر بكامل قوته.

ممن يمثلون الفرس المعرّبين المسلمين يأتي في الطليعة رجال الحرب والحكام السياسيون من البيت الذي أسسه طاهر قائد المأمون. كان طاهر نفسه راعياً متميزاً لحركة الترجمة وقد تعهد ترجمات متعددة[٣٠]. وكان إسحق بن إبراهيم بن الحسين، وهو ابن أخ لطاهر، الذي تولى حكم بغداد (٢١٤ ـ ٢٣٥ هـ/ ٨٢٩ ـ ٨٤٩م) صديقاً حميماً وملازماً للمأمون[٣١]. وقد عهد إلى حنين بن إسحق بوضع كتاب عن التغذية الذي نتج عنه عمل عربي هو كتاب في قُوى التغذية، الذي وصلتنا منه نسخة. والكتاب مؤسس على ما عند جالينوس وسواه من المؤلفين اليونان[٣٢]. وكان منصور بن طَلْحة بن طاهر، وهو حفيد طاهر، ثقة معترفاً به في الفلسفة

---

(٢٩) حول الثقافة العربية واحتضان بنو طاهر لها وتشجيعهم إياها، انظر: C. E. Bosworth, «The Tahirids and Arabic Culture,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 14 (1969), pp. 45-79.

والأسباب التي حملتهم على اتباع هذه السياسة بحثها: Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1979), pp. 46-48.

(٣٠) انظر المراجع في: Endress, «Die Wissenschaftliche Literature,» vol. 2: *Literaturwissenschaft*, note 60, p. 424.

وقارن الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(٣١) Bosworth, Ibid., p. 67.

(٣٢) G. Bergstraesser, *Hunain Ibn Ishaq uber die Syrischen und Arabischen Galen - Übersetzungen*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; XVII, 2 (Leipzig: [n. pb.], 1925), p. 35.22.

والموسيقى والفلك والرياضيات[٣٣]، كما كان على ما يبدو قد ألّف كتاباً في الطب، كتاب الوجود، الذي نقده الطبيب الشهير الرازي[٣٤]. وكان عبيد الله بن عبد الله بن طاهر، وهو حفيد آخر لطاهر، أيضاً حاكماً لبغداد. وقد امتدح أبو الفرج الأصفهاني حكمته ومعرفته بقدماء الفلاسفة وإتقانه الموسيقى والهندسة[٣٥].

وثمة شخص آخر من الفريق الفارسي الذي تعرّب وحسن إسلامه هو محمد بن عبد الملك الزيّات، (ت ٢٣٣هـ/ ٨٤٧م)، المتحدر من جيلان، وقد وزر لثلاثة خلفاء متعاقبين هم المعتصم والواثق والمتوكّل. ويمثل محمد حالة تدعو إلى الإعجاب بين أفراد الجماعة التي كانت تضم الرجال المميزين من رعاة حركة الترجمة. كانت أسرته قد جمعت ثروة من إنتاج الزيت والمتاجرة به (ومن هنا جاء الاسم الزيات) وكان قد دخل، مع أبيه، حقل صناعات متنوعة تنتج أشياء لاستهلاك الخلفاء: مظلات خفيفة ملكية وخيام للجيش ومعدات لإبل الركوب السريعة[٣٦]. وكان طموح محمد الكبير أن يصل إلى مرتبة كاتب للدولة على الرغم من وضعه

= انظر وصف عمل حنين في: R. Degen, «The Kitab al-Aghdhiya of Hunayn ibn Ishaq,» Paper Presented at: *The First International Symposium for the History of Arabic Science, April 5 - 12, 1976*, edited by A. Y. al-Hassan [et al.] (Aleppo: Institute for the History of Arabic Science, 1978-), vol. 2, pp. 291-299.

وبالنسبة للطاهريين، انظر ص ٢٩٦.

(٣٣) ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ١١٧,٩ ـ ١١٧,١٤، وقارن: Bosworth, Ibid., p. 68.

(٣٤) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٣٠١,١٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٧، و Bosworth, Ibid., p. 71.

(٣٦) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق ميخائيل جان دوغويه، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩-١٩٠١)، ج ٣، ص ١١٨٣، والترجمة الانكليزية في: *Storm and Stress along the Northern Frontiers of the Abbasid Caliphate*, translated and annonated by Clifford Edmund Bosworth, SUNY Series in Near Eastern Studies. History of al-Tabari; vol. 33 (Albany, NY: State University of New York Press, 1991), p. 31.

الاجتماعي المتضع كما هو واضح. وقد تم له تحقيق طموحه بسبب من تجمع عناصر متعددة: وصوله إلى البلاط بسبب وضعه كصناعي وقدراته التي لا نزاع فيها في الشؤون المالية والإدارة وبسبب الثروة الضخمة على ما يبدو[٣٧]. وكان محمد، على ما يبدو، قادراً على دفع نفسه اجتماعياً. وهكذا، وعلى الرغم من وضاعة أصله، كانت له دعوى عريضة أنه شاعر وأنه راع من رعاة حركة الترجمة، وهو الأمر الذي يهمنا. ثمة روايات على أنه كان ينفق ألفي دينار شهرياً على مترجمين ونسّاخ[٣٨]. ويروي حُنَين فصلاً طريفاً أن محمداً، الذي يصفه بأنه كان رجلاً حسن الفهم، عهد إليه بترجمة كتاب جالينوس في الصوت، ولما فرغ حنين من عمله عمد محمد إلى تبديل تعبيرات عديدة في الترجمة حسب ما اعتبره هو تحسيناً للعمل[٣٩]. وقضية محمد بن الزيات تقدم لنا

---

(٣٧) من أجل حياته الإدارية، انظر: Dominique Sourdel: *Le Vizirat Abbaside de 749 à 939, 132 à 324 de l'Hégire*, 2 tomes (Damas: Institut Française de Damas, 1959-1960), pp. 254-270, et «Ibn al-Zayyat,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, p. 974b.

ويشير المرزباني في: أبو عبد الله محمد بن عمران المرزباني، معجم الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٠)، ص ٣٦٥، إلى إشارة واضحة أنه جاء من فارس فيما نجد في: ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ٣٣٨,١٦ ـ ٣٣٨,٧٧، رواية أنه من المحتمل أنه كان مانوياً (زنديقاً). وينكر جميل سعيد أصله الفارسي ويدعي أنه كان عربياً، انظر: جميل سعيد، «محمد بن عبد الملك الزيات الوزير الكاتب الشاعر،» مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد ٣٧، الجزء ٣ (١٩٨٦)، ص ١٨٩-١٩٠. وثمة ما يلقي الضوء على شخصيته في مقالة للجاحظ موجهة إليه في الجد والهزل. وقد لخصها وترجمها جزئياً: Charles Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, translated from the French by D. M. Hawke, Islamic World Series (Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1969), pp. 207-216.

(٣٨) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مج ١، ص ٢٠٦,١٦ ـ ٢٠٦,٢٠.

(٣٩) Bergstraesser, *Hunain Ibn Ishaq über die Syrischen und Arabischen Galen - übersetzungen*, pp. 24.17 ff, und

ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٩٠,١١.

مثلاً ممتازاً للواقع الذي كان قائماً، وهو أن حركة الترجمة قد أصبحت واحدة من الخصائص التي تحدد الحياة الثقافية للنخبة العباسية وبالتحديد لموظفي الدولة. فمع أنه لم يولد من الأشراف ولا من أهل الصناعة، فإنه نجح بأن يحظى بالقبول بسبب مؤهلاته الكبيرة، وفي محاولاته في أن يثبت أنه صاحب حق في وضعه الذي وصل إليه أنفق مبالغ ضخمة على المترجمين دون أن يكون هو نفسه عالماً.

وقد كان نصارى العراق يقدمون الينبوع الكبير التالي للمواهب الذي غرفَ منه من يتولى المناصب الإدارية خلال القرن العباسي الثاني. كان بين هؤلاء النساطرة العرب الذين اعتنقوا الإسلام وهم في المنصب الوظيفي، مثل الأسرة البارزة أسرة وَهْب التي زوّدت كتّاباً ووزراء وعلماء باحثين، والتي ادعت أنها كانت من نصارى نجران في جنوب الجزيرة العربية، وقد عمل البعض كتّاباً للأمويين[٤٠]، والإداري اللامع ورجل البلاط القاسم بن عبيد الله بن سليمان بن وهب (ت ٢٩١هـ/ ٩٠٤م) وهو الذي وزر للمعتضد والمكتفي ضم إسحق بن حُنين إلى أعوانه[٤١]. وقد عهد إليه بما انتهى إليه الأمر أن جاء بالترجمة النهائية والأفضل لـ الطبيعة لأرسطو، وهي الموجودة حتى الآن[٤٢]، كما وضع مختصراً في

---

(٤٠) Sourdel, *Le Vizirat Abbaside de 749 à 939, 132 à 324 de l'Hégire,* pp. 312 ff, et

ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٤١) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٨٥,٢٤ ـ ٢٨٥,٢٥.

(٤٢) في كشف مكتبي (Catalogue) لمكتبة الاسكوريال أُعد سنة ١٥٧٧ توجد إشارة لمخطوطة، أُتلفت في ما بعد في الحريق الذي شب هناك سنة ١٦٧١، التي تحتوي ترجمة للطبيعة *(Physics)* قام بها حُنين «للوزير القاسم بن عبد الله». إن قراءة «حُنين بن إسحق» في المخطوطة التي تُلفت هو خطأ واضح، خاصة لأن إسحق بن حُنين توفي قبل أن يتولى القاسم الوزارة بفترة طويلة. انظر: Aristotle, *Generation of Animals,* edited with introduction by J. Brugman and H. J. Drossaart Lulofs, Publication of the De Goeje Fund; no. 23 (Leiden: E. J. Brill, 1971-1972), p. 67.

الطب اليوناني، وهو موجود أيضاً[٤٣]. وكان أخو القاسم أبو محمد الحسن هو الآخر كاتباً من كتّاب الدولة[٤٤]، وكانت له دراية بالرياضيات، وقد وضع رسالة عن قضية في كتاب إقليدس[٤٥]. وكان ابن عمهما الأقرب إسحق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب ـ وهو من فرع من الأسرة الذي يبدو أنه اعتنق التشيع ـ أيضاً كاتباً، وقد وضع بعد سنة ٣٣٥ هـ/ ٩٤٧م كتاباً في البلاغة هو كتاب البرهان في وجوه البيان الذي وصف على أنه «محاولة في تطبيق الآراء اليونانية وتعاليم المعتزلة والإمامية على البيان العربي»[٤٦].

وثمة نصارى آخرون من النساطرة أصلهم فرس قد تعرّبوا واعتنقوا الإسلام في ما تلا ذلك، مثل بني الجراح الذين كانوا أسرة كتّاب في الدولة. كان أصلهم من دير قُنّا على دجلة الأدنى الذي كان مركزاً للثقافة النسطورية التقليدية، فضلاً عن أنه كان موطن عدد من كبار كتّاب الدولة، وكان أيضاً موطن الفيلسوف أبي بشر بن يونس، مؤسس المدرسة الأرِسطيّة في بغداد ومعلم الفارابي[٤٧]. وأبو محمد الحسن بن مَخْلَد بن الجراح (ت بعد ٢٦٩هـ/ ٨٨٢م)[٤٨] ووزر ثلاث مرات للمعتمد، وعهد إلى قسطا ابن لوقا في وضع رسالة في أحوال الباه وأسبابه[٤٩]، وأخرى في

---

(٤٣) انظر: F. Rosenthal, «Ishaq b. Hunayn's Ta'riḥ al-Atibbā'» *Oriens*, vol. 7 (1954), pp. 72-73.

(٤٤) Sourdel, *Le Vizirat Abbaside de 749 à 939, 132 à 324 de l'Hégire*, pp. 338 and 737.

(٤٥) ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٧٣,٥ ـ ٢٧٣,٧.

(٤٦) انظر: P. Shinar, «Ibn Wahb,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Supplement, fascicles 5-6, p. 402a.

(٤٧) انظر المراجع في: D. Sourdel: «Dayr Kunnā,» in: Ibid., vol. 2, p. 197b, and *Le Vizirat Abbaside de 749 à 939, 132 à 324 de l'Hégire*, p. 304.

(٤٨) Sourdel, *Le Vizirat Abbaside de 749 à 939, 132 à 324 de l'Hégire*, pp. 313-315 and Index, s.n.

(٤٩) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مج ١، ص ٢٤٤,٢٧.

تدبير الأبدان في الأسفار، التي حُقّقت ونُشرت مؤخراً[٥٠]. وعلى كلٍّ، فإن الأشهر من أفراد هذه الأسرة هما قريبا الحسن من فرع مختلف «الوزير الصالح» علي بن عيسى (ت ٣٣٤هـ/٩٤٦م)[٥١] وابنه عيسى بن علي (ت ٣٩١هـ/١٠٠١م). ومن الحق أن يُشار، بالنسبة إلى الأب أنه كان قد درس الحديث والكلام والتصوف وتفسير القرآن الكريم على أيدي جهابذة شيوخ أيامه. ويجب أن يُضاف اهتمامه في ما تبقى من حقول المعرفة الأخرى من الشعر إلى التاريخ بما في ذلك أدب الترجمة. وفي الحقيقة فإن **الفهرست** يروي أن المترجم أبا عثمان الدمشقي كان في خدمته[٥٢]. على أن الذي شُهر في أيامه بأنه العالم الذي لا يُجارى في علوم القدماء هو ابنه عيسى بن علي[٥٣]. فقد درس الفلسفة على يحيى ابن عَدِي، وكان يعقد حلقات فكرية في قصره؛ وروى **الفهرست** أن إحدى هذه الحلقات خُصّصت لدراسة أصول الفلسفة، وقد أظهر عيسى بن علي دراية دقيقة لمعرفته بكتب المعرفة التاريخية والفلسفية (*philosophas historia*) لبورفيريوس وعدد ما ترجم منها إلى العربية[٥٤].

---

(٥٠) انظر: Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 3, p. 270, no. 10, und Gerrit Bos, ed., *Qustā ibn Lūqās Medical Regime for the Pilgrims to Mecca* (Leiden: E. J. Brill, 1992).

(٥١) واحد من قلة من شخصيات العصر العباسي الذي خُصّ برسالة. انظر: Harold Bowen, *The Life and Times of Ali Isa, the Good Vizier* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1928).

وقارن: Sourdel, *Le Vizirat Abbaside de 749 à 939, 132 à 324 de l'Hégire*, pp. 520 ff, et «Ali b. Isa,» in: Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 850-851.

(٥٢) ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٩٨,٢٤ ـ ٢٩٨,٢٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩,٨.

(٥٤) لمناقشة أوسع عن إنجازات عيسى بن علي، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٥,١٢ ـ ٢٤٥,١٥، و Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, 2nd rev. ed. (Leiden; New York: E. J. Brill, 1992), pp. 134-136.

٤ ـ الباحثون والعلماء

لقد كان الدعم الفعّال للعلماء والباحثين من جميع الفئات لا يقل أهمية عن ذلك الذي تم على أيدي النخبة السياسية والاجتماعية. فقد عهدت تلك الجماعات إلى أولئك العلماء والباحثين القيام بترجمات نصوص يونانية لاستخدامها في عياداتهم وبحوثهم. وكان الأطباء الأكبر والأبرز من هؤلاء الرعاة، وبخاصة نخبة الأطباء النساطرة الذين قدموا من جُنديسابور وهم أسر بُخْتيشوع ومَاسَوَيْه وتَيْفوري، ولنكتف بتسمية الأشهر منها. فقد تحكم هؤلاء في صناعة الطبابة وبحوثها في بغداد وفي البلاط العباسي خلال فترة حركة الترجمة وتعهدوا الترجمة التي عهد بها حُنَين بن إسحق وزملاؤه لعدد من أعمال جالينوس[٥٥].

وقد لقيت جميع العلوم المترجمة وعلوم الرياضيات بخاصة أكبر تشجيع لها على يد أبناء موسى بن شاكر، وهو فلكي مجهول الأصل (ولعله كان قاطع طرق!) وكان نجح في مصادقة المأمون لما كان في مَرْو قبل توليه الخلافة سنة ١٩٨هـ/٨١٣م. وقد نشأ أولاد موسى الثلاثة (بنو موسى) في بغداد تحت رعاية المأمون وتمكّنوا من الحصول على خير ما عرفه وقتهم من التعليم. وقد تم لهم جمع ثروة طائلة وأنفقوا جزءاً كبيراً منها

---

(٥٥) انظر المواد في: Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Handbuch der Orientalistik. 1. Abt: Der Nahe und der Mittlere Osten; Ergänzungsband 6, Abschnitt 1 (Leiden: E. J. Brill, 1970), pp. 108-115; Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 3, Index, s. nn., und J. C. Sournia and G. Troupeau, «Médecine Arabe: Biographies critiques de Jean Mésué (VIIIe siècle) et du prétendu 'Mésué le Jeune' (X^e siècle),» *Clio Medica*, vol. 3 (1968), pp. 109-117.

ومن أجل تفهم صحيح للواجبات التي أُلقيت على عاتق هذه الأسر البغدادية في سياق الطب في البلاد الإسلامية على نحو عام، انظر: Endress, «Die Wissenschaftliche Literature,» vol. 2: *Literaturwissenschaft*, pp. 440-448.

على دعم الترجمات والنشاط العلمي. وقد روي في الفهرست[٥٦] أن أبا سليمان السجستاني قال إن بني موسى كانوا يدفعون ٥٠٠ دينار شهرياً إلى حُنَين وحُبَيْش وثابت بن قُرّة «للنقل والملازمة». ويثبت ذلك اللائحة الطويلة جداً من الأعمال الطبية التي نقلها حنين وابن أخيه حُبَيْش إذ عهد إليهما بذلك محمد بن موسى [بن شاكر] (ت ٢٥٩هـ/ ٨٧٣م). وكان الإخوة أنفسهم، ومحمد على نحو خاص، علماء على درجة كبيرة من المقدرة وبخاصة في الفلك والرياضيات وعلم الحِيَل (الميكانيكا)، على ما تؤكد ذلك الأعمال التي خلّفوها[٥٧].

وليس ثمة بين رعاة الفلسفة وبقية العلوم في فترة الترجمة من هو أرفع مقاماً من الكندي الأرستقراطي العربي المسلم (ت ح ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م). وقد كتب عنه الكثير، لكن ما يجب أن يذكر في إطار البحث الحالي أمور أربعة هي: أولاً أنه عهد بترجمات عن الموضوعات العلمية التي أضاف هو إليها مقالات مستقلة؛ وثانياً أنه حاول التوصل إلى الحقيقة العلمية في بحوثه في القضايا الأيديولوجية مثل الكلام، ومن ثم أتاح لنفسه أن يتعرف إلى الفلسفة اليونانية وبخاصة في الطبيعة وما بعد الطبيعة؛ وثالثاً وفي سبيل أن يحقق رغبته المشار إليها في «ثانياً» جمع حوله فئة كبيرة من الأفراد القادرين على تقديم الرأي له حول هذه النصوص وترجمتها؛ ورابعاً أنه بسبب هذه النشاطات توصل إلى نظرة ثاقبة

---

(٥٦) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٤٣,١٢ ـ ٢٤٣,١٨.

(٥٧) انظر الروايات في: D. R. Hill, «Mūsā, Bānu,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 7, pp. 640-641, and D. Pingree, «Banū Mūsā,» in: Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, pp. 716-717.

وقارن، R. Rashed, «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics,» *History of Science*, vol. 27 (1989).

حول وحدة المعرفة جمعاء وتواصلها المتبادل وبحثها على أسس حقيقية وعقلية[٥٨].

وأخيراً، لا بد من الإشارة إلى المترجمين أنفسهم على أنهم ساندوا حركة الترجمة. فحُنَين الذي اشتد عليه الطلب للقيام بأعمال الترجمة إلى السريانية والعربية كلتيهما، كان يتوجب عليه أن يتعاون مع آخرين كي يلبي الطلب. وهو يشير مرات في «الرسالة» إلى كتب جالينوس التي نقلها هو إلى السريانية، كانت تتم ترجمتها إلى العربية على يد أحد زملائه، بما في ذلك ابنه إسحق وابن أخيه حُبَيش وعيسى بن يحيى[٥٩].

إن نتائج هذا المسح المختصر والذي هو انطباعي على وجه التأكيد لرعاة حركة الترجمة تبدو سلبية، بمعنى أن الدعم لم يقتصر على مجموعات يمكن التعرف عليها بوضوح؛ إن الداعمين جاءوا من جميع الفئات الإثنية والدينية: من ناطقين بالعربية والسريانية والفارسية ومن مسلمين ونصارى من جميع الأصناف وزرواستريين ووثنيين. من المؤكد أن الأسرة العباسية الحاكمة ومستشاريها الأقربين هم الذين زوّدوا الباعث الأصلي على العمل وقدّموا مبالغ كبيرة من الدعم تالياً، إلا أنه لولا هذا الانغماس الجدي النشيط للجماعات الأخرى التي تحدثنا عنها قبلاً، فمن المؤكد أن حركة الترجمة ما كان لها أن تدوم هذه الفترة الطويلة التي مرت بها أو أن تنتج ما وصلت إليه. ومن المؤكد أيضاً أن مجموعات دينية كانت أشد مشاركة جدية من سواها؛ فقد كان النصارى من النساطرة مثلاً أعلى شأناً من الأرثوذكس، لكن هذه الحقيقة كانت

---

(٥٨) للحصول على معلومات دقيقة عن اتجاهه، وعن عدد من المصادر التي تـذكـره، انـظـر: Endress, «Die Wissenschaftliche Literature,» vol. 2: *Literaturwissenschaft*, p. 428.

(٥٩) انـظـر: Bergstraesser, *Hunain Ibn Ishaq über die Syrischen und Arabischen Galen - übersetzungen*, Index, s.nn.

نتيجة أحوال تاريخية خاصة، وليس لها بنفسها أي قيمة تأويلية دينية بالنسبة إلى القضية التي نتحدث عنها حالياً: كان النساطرة قد برّزوا في الطب في جُنديسابور قبل أن يدعو المنصور أول فرد من أفراد عائلة بُختيشوع إلى بغداد، ومع ذلك فلم يتم هناك شيء شبيه بحركة الترجمة. ومثل هذا الاعتراض ينجز على كل حجة بأن فئة إثنيّة تفوقت على سواها في أي من النشاطات العلمية على نحو ما كان الحضور الفارسي القوي في دراسات التنجيم والفلك خلال القرن العباسي الأول. ومن ثم فإنه بالنسبة إلى قضية الرعاية يبدو، على نحو من الوضوح، أن حركة الترجمة كانت نتاج جهد جماعي قامت به الأغلبية التي كانت بارزة اقتصادياً واجتماعياً ـ هذا إذا لم يسهم به المجتمع بكليته ـ في بغداد خلال القرنين العباسيين الأوّلين، بقطع النظر عن أية خلفية إثنية أو دينية، وذلك لأنها كانت تفيدهم في أغراضهم المختلفة، الفردية أو الجماعية على السواء، على ما بحث الأمر في الفصول من الثاني إلى الخامس.

وعلى كل، فثمة مفارقات يجب أن نلتفت إليها، وهذه تعتمد على كلمتي «اقتصادي وسياسي» الواردتين في الفقرة السابقة. ومعنى هذا أنه كان من الواضح أن الحركة كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأولئك الذين صلحت أحوالهم المالية إلى حد كبير والذين كوّنوا النخبة السياسية (ويجب أن يُحسب قواد الجند معهم). وهذا يصدق على نحو خاص من حيث إن الفئتين كانتا تسيران معاً: فبغداد كانت، قبل كل شيء ومنذ أول الأمر، عاصمة الدولة، وكل فرد من أعضاء المجتمع الراغب في الظهور كان يلجأ إلى وسيلة أو أخرى لتحقيق رغبته. وعلى اعتبارها ثقافة النخبة الاقتصادية والسياسية، فقد فرضت حركة الترجمة نفسها على الطبقة الرفيعة وتسربت نحو الجذور إلى المتعلمين من السكان الذين لم يكونوا من المنعمين. وفهرسْت ابن النديم خير دليل على الانتشار الواسع للكتب على اختلاف موضوعاتها في بغداد القرن الرابع الهجري/

العاشر الميلادي، والمقصود بذلك أنه عندما يرغب الواحد في العلوم المترجمة لم يكن بالضرورة يملك الثروة اللازمة لينفق على مترجم مثل حنين، بل يكفيه أن يكون باستطاعته أن يدفع لأحد النساخين أجرته لينسخ له بضعة كتب. وعلى كل فإن العامل الذي يؤسّس للفرق في دعم السلع الثقافية التي أنتجتها حركة الترجمة واستهلاكها يبدو أنه كان الموقع السياسي، وأصلاً الموقع الاقتصادي، ونرى أن البحث المستقبلي لتاريخ بغداد الاجتماعي يجب أن يتركز على مدى انتشارها بين الفئة الأفقر على الأهمية الاجتماعية والثقافية لذلك.

ثانياً: المترجمون والترجمات

إن ترجمات الأعمال اليونانية اللانصرانية إلى العربية تمت إما عن الأصول اليونانية أو بواسطة ترجمات سريانية أو فارسية (فَهْلويّة)[٦٠]. والمفروض أن مترجمي المادة الفهلوية كانوا فرساً، والمفروض أنهم كانوا قد اعتنقوا الإسلام. ومع أن النصارى النساطرة الذين عاشوا في حدود الإمبراطورية الساسانية السابقة كانوا يتكلمون الفارسية، وقد انخرطوا في حركة الترجمة ـ وعلى وجه التعيين الأسر الطبية من جُنْديسابور ـ فليس لدينا أي رواية تدل على أنهم نقلوا إلى العربية أعمالاً فهلوية مترجمة عن اليونانية. ويضع مترجمو النصوص اليونانية والسُريانية أمامنا صورة أكثر تنوعاً. كان البعض من هؤلاء وثنيين من الناطقين بالسريانية مثل

(٦٠) مع أنه كان ثمة بعض الترجمات الأدبية اليونانية إلى القبطية ونعثر كذلك على ترجمات إلى السنسكريتية عن مادة تتعلق بالفلك اليوناني، فليس لدينا اليوم، أي توثيق لترجمات من القبطية إلى العربية لمواد علمية، فيما الترجمات العربية من السنسكريتية ذات صلة بأعمال الفلك أو الطب هي بعيدة الصلة بعداً شاسعاً لأي مصادر يونانية. يمكن العثور على لوائح للترجمات من جميع اللغات إلى العربية في: ابن النديم، **الفهرست** = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٤٤,١ ـ ٢٤٥,١٠، وابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، مج ١، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥.

الباحثين من صابئة حرّان الذين كانوا يعرفون اليونانية أيضاً باعتبارها لغتهم الدينية، أي لغة الروحانيات الوثنية المتأخرة. وعلى كل، فإن الأغلبية الساحقة كانت من النصارى الناطقين بالآرامية (السريانية)، (وكان بعضهم عرباً مثل حُنين) والذين كانوا يعرفون اليونانية على أنها لغة الطقس الكَنَسيّ، وإذا حسبنا الترجمات العلمية اليونانية العربية التي تمت قبل الإسلام فقد عرف هؤلاء اليونانية أيضاً على أنها لغة علم. هؤلاء المترجمون عن اليونانية كانوا أنفسهم يتبعون الفرق النصرانية المنتشرة في الهلال الخصيب: الملكية أو الأرثوذكسية مثل البَطريق، كلا الأب والابن، وقسطا بن لوقا (الذي كان من أبناء البلاد لكنه كان يعرف اليونانية)؛ واليعاقبة مثل عبد المسيح بن ناعِمة الحمصيّ ويحيى بن عَدِي؛ ونساطرة مثل أسرة حُنين بن إسحق ومتّى بن يُونس.

بعد الترجمة الأولى لأعمال يونانية عبر وساطة الفهلوية الساسانية التي وجد لها مترجمون جاهزون من الناطقين باللغة الفارسية بسبب ما كان قد تمّ من ترجمات فهلويّة ـ عربية قبل الثورة العباسية (انظر الفصل الأول) فإنه كان من الواضح أنه لما رغب الرعاة في ترجمة كتب من اليونانية لم يكن ثمة مترجمون جاهزون للقيام بالعمل. والمقصود بذلك أنه من المفروض، على أساس ديمغرافية سكان الشرق الأدنى في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي أنه كان ثمة ناطقون باليونانية في سورية وفلسطين بما فيه الكفاية، لكن لم يكن ثمة مترجمون محترفون من اليونانية إلى العربية. وهذا واضح من الروايات التي نقع عليها في ما يخص المحاولات المبكّرة جداً. فالمهدي، على سبيل المثال، لما اعتزم ترجمة المقولات (*Topics*) لأرسطو اضطر إلى اللجوء إلى خير من يعرفه وهو طيماثاوس الأول البطريرك السرياني. ويبدو أن طيماثاوس نفسه شعر بأنه لم يكن كفؤاً لذلك العمل إذ إنه اضطر إلى الاستعانة بأبي نوح، وهو رجل دين آخر (الفصل الثالث).

وعلى غرار ذلك، فإنه لما رغب يحيى بن خالد البرمكي في الحصول على ترجمة عربية لـ سيناغوغي *(Synagoge)* لواضعه أناتوليوس أفاد من مهارة بطريرك الاسكندرية وسواه من رجال الكنيسة. وهكذا فإن الكثرة من المترجمين من اليونانية كانوا، على ما يبدو، من رجال الكنيسة، ومما لا ريب فيه، أنه كان باستطاعة الرعاة العباسيين أن يطلبوا ذلك منهم بصفتهم الرسمية. ومن الراجح أن الرعاة العباسيين لم يتوجهوا إلى الكبار من رجال الكنيسة بقصد أن يقوموا هم أنفسهم بالترجمة ولكنهم كانوا يتوجهون بالطلبات إليهم وهم واثقون بأن العمل سيعهد به إلى الأشخاص المناسبين. ومن ثم فإن ضم رجال الكنيسة هؤلاء إلى جدول المترجمين يجب أن يتم بحذر. وعلى كل، فبعد هذه البداءات التي فرضتها الأحوال القائمة، وإذ تنامت الحاجة إلى ترجمات يونانية ـ عربية بسبب حاجة العلماء والفلاسفة (الفصل الخامس)، فإن العرض وقدرة المترجمين خطوا نحو الأمام.

إنه من الضروري أن نؤكد هذه المسألة. إن تطور التقليد العلمي والفلسفي العربي هو الذي خلق الطلب الكبير لترجمات من اليونانية (والسريانية) ولم تكن الترجمات، على ما هو مفروض على وجه عام، هي التي أدت إلى قيام العلم والفلسفة. أما أن الطلب كان هو الأول في الزمن والمادة كليهما فيتّضح مما بدا في ضعف الأسلوب العربي (ولم يكن بالضرورة في المحتوى) الذي تمت به الترجمات الأولى: إن حاجة الرعاة الاجتماعية والعلمية، على ما وصفت في الفصل الخامس، للترجمات المبكرة كانت كبيرة إلى حد أنهم كانوا على استعداد لأن يتحملوا أساليب عربية كانت أدنى، على نحو كبير، من الأساليب العربية التي كان معاصروهم من النحويين وكتّاب الأدب يروّجون لها على أنها الأصل العربي. فعلى سبيل المثال، كان المترجم يحيى بن البِطْريق يشتهر بأسلوبه

الرديء؛ يقول ابن القفطي[٦١] فيما كان مترجماً يعتمد عليه وقد نقل أفكار [النص الأصلي] نقلاً صحيحاً فإنه كان يلجأ إلى العربية المكسّرة [أي المغلوطة][٦٢] وهذه الترجمات المبكرة التي نال الجاحظ منها كثيراً، كانت بحاجة إلى إصلاح على يد الذين يجيدون العربية الصحيحة، مثل الفيلسوف الكندي[٦٣].

ومن ثم فقد تم تطور مواز في نوع الترجمة في الأسلوب والمادة معاً. فمن حيث المبدأ لما كان رجال الدين وسواهم من المترجمين الذين كانوا يُختارون خبط عشواء، يدعوهم رعاتهم إلى ترجمة أعمال يونانية إلى العربية، كانوا يجدون بين أيديهم الترجمات اليونانية ـ السريانية التي تعود إلى ما قبل الإسلام وإلى الفترة الإسلامية المبكرة ليتطلّعوا إليها كنماذج؛ إلا أن هذا بدا محدود الفائدة. إن الترجمات اليونانية ـ السريانية للنصوص التي لم تكن نصرانية المحتوى لم تشمل المدى الواسع للموضوعات التي كانت ترجمتها إلى العربية مرغوباً فيها إلى درجة كبيرة، فضلاً عن أنها كانت قد تم العمل فيها لأغراض علمية في أحوال تختلف تماماً عن تلك التي كانت قائمة زمن الترجمة إلى العربية، فإن تلك النصوص لم تخضع للنقد العميق ولا لتطلّب في الدقّة. يتضح هذا على خير وجه في النقد اللاذع الذي وجّهه حنين في «الرسالة» إلى الترجمات السريانية المبكرة، وهو، على نحو واضح، ليس مما

---

(٦١) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق يوليوس ليبرت (ليبزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣)، ص ٣٧٩,١٨ ـ ٣٧٩,١٩.

(٦٢) *Alkanu,* See: Manfred Ullmann, *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache: Vorläufiges Literaturverzeichnis zum Zweiten Band (Lam)*, 4 vols. (Weisbaden: Harrassowitz, 1970-), vol. 2, ii, pp. 1265. 32-1265. 35..

(٦٣) انظر الفقرات في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ٧ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٨ ـ ١٩٤٥)، و Endress, in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 3: *Supplement*, edited by Wolfdietrich Fischer (1992), p. 4.

يدعو إلى المفخرة. ومن ثم فإنه من الخطأ أن يُقال أو يُستنتج أن الثقافة اليونانية «ازدهرت» في الأديرة والمراكز النصرانية قبل القرن الأول للإسلام أو خلاله، وأن حركة الترجمة اليونانية العربية كانت تمتاح من المعرفة اليونانية التي كانت منتشرة قبلاً بين النصارى.

كان على المترجمين أن يحسّنوا معرفتهم باليونانية إلى مستوى أرفع من مستوى الدراسة السريانية السابقة. وهذا هو التفسير الذي يمكن أن يعطى للقصة الغريبة كيف أن يوحنا بن ماسَوَيْه هزىء من حُنَين وتغيب هذا ثلاث سنوات عاد بعدها وقد بلغت معرفته باليونانية حذاً مكّنه من حفظ هوميروس وتلاوته غيباً[٦٤]. إن اليونانية، التي كانت تُعلّم في المدارس السريانية لم تكن في مستوى يرضى عنه أولئك الذين كانوا يدعمون الترجمات من الأغنياء، ومن ثم فقد دأب المترجمون على تخصيص الوقت والجهد لإجادة اليونانية، إذ إن الترجمة أصبحت مهنة مربحة. فعلى ما ذكر في القسم السابق كان بنو موسى يدفعون خمسمائة دينار شهرياً «للعمل وقتاً كاملاً في الترجمة». كان الدينار يومها يساوي ٤,٢٥ غرام من ذهب يكاد يكون صافياً؛ وبعبارة أخرى كان المرتب الشهري ٢١٢٥ غرام (أو قرابة ٧٥ أوقية (ounce) من الذهب، وبحساب سعر الذهب الحالي (سنة تأليف الكتاب) وهو نحو ٣٢٠ دولاراً أمريكياً للأوقية) وهذا يساوي ٢٤,٠٠٠ دولار أمريكي. مثل هذا المستوى من المكافأة كان من الطبيعي أن يجذب أرفع المواهب يومها. وقد زودنا العالم اللبناني قسطا بن لوقا البعلبكي بمثل ممتاز على ذلك. فقد جاء في الروايات الواردة في التراجم أنه ترك مسقط رأسه بعلبك (في لبنان) وذهب إلى بغداد باحثاً عن شهرة وثروة على أنه مترجم. وقد حمل معه

(٦٤) انظر المراجع والمناقشات في: G. Strohmaier, «**Homer in Baghdad**,» *Byzantinoslavica*, vol. 41 (1980), pp. 196-200.

أعمالاً أي مخطوطات يونانية التي حسب أن الداعمين الأغنياء في بغداد قد يرغبون في ترجمتها[٦٥]. وفي نهاية المطاف انتقل قسطا إلى أرمينية حيث استمر جاداً كادّاً في صناعته.

أما أن الترجمة كانت باهظة الثمن فيتضح من الحادثة التالية التي رواها حنين في «رسالته». عهد أحمد بن محمد بن المدبِّر، إلى حنين بترجمة شرح جالينوس على تقدمة المعرفة *(Aphorisms)* لأبقراط. وعلى كل فبعد أن ترجم حنين الكتاب الأول طلب منه أحمد أن يتوقف عن الترجمة إلى حين يكون هو، أي أحمد، قد قرأ الكتاب الأول. من الواضح أن أحمد أراد أن يتأكد من نوع ما كان عازماً على شرائه، وحتى الفائدة منه، قبل أن يدفع مبلغاً أكبر من ذلك ثمناً له؛ وبعبارة أخرى فإن المبلغ كان جسيماً ويستحق مثل هذه الحيطة من أحمد[٦٦]. من المؤكد أنه لم تتم الترجمات كلها في سبيل الربح المالي مباشرة؛ وفي عدد من المرات يشير حنين في «رسالته» أنه أعد بعض الترجمات لابنه إسحق[٦٧]. ومن المرجح أنه لم يقبض منه مالاً. هذه كلها ترجمت إلى السريانية، على نحو ما يمكننا قوله، إما لأنه قصد منها أن تستعمل في التدريس، أو كي تترجم إلى العربية في ما بعد لمصلحة راعٍ آخر، وهو الأكثر احتمالاً. وأخيراً فإن المقصد النهائي هو مالي أيضاً. وهؤلاء المترجمون كانوا محترفين وكانوا يعملون كأفراد ولم يكن لهم انتماء لأي مؤسسة (من أجل بيت الحكمة، انظر الفصل الثاني).

ومن ثم فقد تحسنت الترجمات مع الزمن لا لأن المترجمين

---

(٦٥) ابن النديم، **الفهرست** = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٤٣,١٨.

(٦٦) Bergsträesser, *Hunain Ibn Ishaq über die Syrischen und Arabischen Galen - übersetzungen*, pp. 40. 9 - 40. 13.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٨,١٨، ٣٤,٦، ٤٤,١٧ و ٤٧,١، وابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٩٠,١٠ ـ ٢٩٠,١١.

أصبحوا أكثر خبرة فحسب، بل أصلاً بسبب أن معرفتهم باليونانية قد جادت. وقد جادت معرفتهم باليونانية لأنهم أصبحوا، بسبب ازدياد الطلب عليهم، مترجمين ممتهنين. إن احتضان ثقافة الترجمة في القرن العباسي الأول نتج عنه طلب لمعرفة باليونانية أفضل، وفي القرن الثاني أدى إلى قيام فئة من المترجمين الممتهنين الذين تعدّت أعمالهم ما تم على أيدي رجال الدين من الجيل الذي سبق مثل طيماثاوس الأول. إن عالماً ومترجماً مثل العباس بن سعيد الجوهري (ت بعد ٢٢٩هـ/٨٤٣م) أتقن اليونانية إلى حد أنه حفظ غيباً باليونانية كتب أصول المنطق وكان بإمكانه أن يرويها عن ظهر قلبه[٦٨]. ولم يكتف حُنين بتعلم اليونانية كلغة، بل عني بالثقافة اليونانية عامة كي يتمكن من فهم أفضل لإطار ما كان يقوم بترجمته. ومثل ذلك يقال عن الجيل التالي من المترجمين: قسطا بن لوقا البعلبكي، الذي أشرنا إليه توّاً وكان لبنانياً أصلاً، وثابت بن قُرّة الذي ترجم الأرثماتيكا *(Arithmetic)* لنيقوماخوس كانت ترجمته نموذجاً ممتازاً للترجمة على أي مستوى يقاس ذلك به وإسحق بن حُنين الذي يرجح أنه تتلمذ على أبيه. ويحدثنا حنين نفسه عن خبرته بأسلوب بعض المؤلفين وآرائهم ـ هوميروس (Homer) على وجه التخصيص ـ وليس آخرين. ففي ملحوظة لكتاب جالينوس، عن الأدوية المفردة *(On Medical Names)* يقول ما يلي:

«إن جالينوس من بعد ما قال هذا القول أتبعه بنسخ كلام أرسطوفانوس (Aristophanes)، إلا أن النسخة اليونانية التي منها

(٦٨) انظر: Ali Ibn Yahya Ibn al-Munnajjim, *Une Correspondance islamo-chrétienne entre ibn al-Munaggim, Hunayn Ibn Ishaq et Qusta ibn Luqa*, introduction par Khalil Samir et Paul Nwyia, Patrologia Orientalis; t. 40, fasc. 4, no. 185 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1981), pp. 78-79 et para. 12, et Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 5, pp. 243-244 und vol. 6, pp. 138-139.

تُرجم هذا الكتاب إلى السرياني كان فيها من الخطأ والسقط مقدار لم يكن يمكنني معه أن أخلص معانيها لولا أنني قد ألفت وتعودت فهم كلام جالينوس باليونانية وعرفت جل معانيه من كتبه الأخرى. فأما كلام أرسطوفانوس فإنني لم آلفه ولم أتعوده فلهذا السبب لم يسهل علي تلخيصه وتركته. ودعاني إلى تركه أيضاً سبب آخر وهو أنني لما قرأته لم أجد فيه معنى فضل على ما وجدت عند جالينوس قد حصله في معانيه، ورأيت أن لا أشغل نفسي وأتخطاه إلى ما هو أنفع منه»(٦٩).

السبب الثاني الذي يعرضه حُنين في هذه الفقرة كبير الدلالة حول المفترضات النظرية التي تؤسّس لعمل الترجمة، والآراء المنتشرة، وفي هذا السياق، حول «النص المصدري» و«النص الغائي». ثمة ما يُستنتج منه أنه، على رأي حُنين، إن الصفة الأصلية التي تحدّد معنى «النص (المصدري)» ليس الشكل المادي (أي التسلسل الدقيق والمتميز للكلمات) الذي يمنحه إياه المؤلف بل الأهم محتوياته والفائدة التي روجع من أجلها. ويبدو أن هذا قد أشار إليه حنين إذ إنه ألحّ في بدء الـ «رسالة» على أنه من المهم أن يُعرف لمن تُرجم عمل «معين كي يمكن أن تُثمَّن نوعيته»(٧٠). أما «النص الغائي»، على هذا الأساس، فالمقصود منه أن يعيد إنتاج هذه الملامح دون التبجّح بأمانة كالتي يتحتم وجودها في النص المصدري، على ما نرى في يوم الناس هذا، مثل هذا الحذق لليونانية والمقدرة على الترجمة التي قبسها حُنين لم يكن التوصل إليها أمراً ميسوراً في الأديرة النصرانية، حيث من المفروض أنه تم تدريب أكثر هؤلاء المترجمين، لكنه كان أمراً خلقته حركة الترجمة بالذات.

---

(٦٩) M. Meyerhof und J. Schact, hrsgs., *Galen über Medizinischen Namen Ar. und Deut,* Abhandlung en Preussischeu Akademie, Jahrgang 1913 (Berlin: [n. pb., n. d.]).

(٧٠) Bergstraesser, *Hunain Ibn Ishaq über die Syrischen und Arabischen Galen - übersetzungen*, pp. 2. 23 ff.

إن المستوى الرفيع في تقنية الترجمة والدقة الفيلولوجية اللتين توصل إليهما حنين وزملاؤه وسواهم من التراجمة في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي كانتا تدينان بذلك إلى الدافع الذي يسّره سخاء الداعمين، وهو سخاء يعود بدوره إلى التقدير الكبير الذي كان المجتمع البغدادي يكنّه للأعمال المترجمة ومعرفة ما تحويه. ولعله لم يُعْرف استثمار طويل الأجل مثل هذا، إذ إن النتيجة كانت مما يثير الإعجاب باللغة العربية والآداب العربية. فقد طوّر المترجمون مفردات وأسلوباً للنقاش العلمي الذي استمر اعتباره القياس الصحيح حتى وقت متقدم من القرن الحالي[٧١].

ثالثاً: مركبات الترجمة ودراستها

بعد الخطوات الأصلية التي تمت في حكم المنصور سارعت حركة الترجمة الخطى لفترة تجاوزت القرنين، وهي تتبع طريقاً في سيرها مجتازة مراحل قد فرضها أمران هما: حاجات البحث العلمي والمقدرة على التعمق العلمي التي تطوّرت من الداخل،

---

(٧١) قارن: Manfred Ullmann: «Nicht nur..., Sondern auch...» *Der Islam*, vol. 60 (1983), pp. 34-36, und *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache: Vorläufiges Literatureverzeichnis zum Zweiten Band (Lam)*, vol. 2, ii, pp. 9-11.

وقد وضع اندرس مسحاً لكل لغة الترجمات في جميع مراحلها وتطور اللغة العربية العلمية في: Endress, in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 3: *Supplement*, pp. 3-23.

ثمة دراسات خاصة حول تطور المصطلحات الفنية العربية على أساس أدب الترجمة في حقول المنطق والفلسفة والفلك والطب، وقد جمع هذه: Danielle Jacquart, dir., *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le Monde Arabe*, études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age; 7 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1994).

وقد أُلحقت شروح تاريخية يونانية ـ عربية لعدد من طبعات الأعمال اليونانية المترجمة. انظر: Gerhard Endress and Dimitri Gutas, eds., *A Greek and Arabic Lexicon: Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic*, Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Nahe und der Mittlere Osten; 11 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1992-), Fasc. 1, Introduction and List of Sources.

والايديولوجيات السائدة والسياسات التي دعمتها من الخارج. ومن ثم فإن موضوع مراحل حركة الترجمة يمكن دراسته في نظريتيه الرئيسيتين الفنية والاجتماعية التاريخية. وفيما تُعنى الأولى بالطبيعة الفيلولوجية للترجمات وتقنية الترجمة التي تفصح عنها، تتفحص الثانية أنواع الأعمال التي اختيرت للترجمة والحاجات الاجتماعية ومقتضيات البحث التي تناولتها وارتباطها بالتاريخ الاجتماعي. إن الأمرين مترابطان بطبيعة الحال لكن على سبل مختلفة.

يبدو أن البحث في الناحية التقنية للترجمات اليونانية العربية قد تفرد بالسيطرة على اهتمام الباحثين إلى حد الاقتصار عليها منذ البدء أصلاً. فالأديب العربي الكبير الجاحظ، وهو معاصر لحُنين بالذات، يدلي بملاحظات ترتبط بمشروع الترجمة وأساليبها[٧٢]. لكن الذي غلب اقتباسه حول الموضوع من قول لباحث عربي هو ما قرره المرجعي خليل بن أيبك الصفدي من أهل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي (ت ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م). فقد رأى أنه ثمة أسلوبان للترجمة الواحد حرفي والآخر معنوي، واستشهد بابن البِطْريق وابن الناعمة ممثلين للنوع الأول وبحنين بن إسحق والجوهري نموذجين للثاني، ويرى أن هذا الأسلوب هو الأرفع[٧٣]. إن مثل هذه الصيغة المبسطة التي تقبَلها الناس بيسر

---

(٧٢) الجاحظ، **الحيوان**. ومن أجل الحصول على نماذج لملاحظاته في ترجمة انكليزية، انظر: Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, p. 133.

(٧٣) إن النص الكامل مترجم في: Franz Rosenthal, ***The Classical Heritage in Islam***, translated from the German by Emile and Jenny Marmorstein, Islamic World Series (London: Routledge and Kegan Paul; Berkeley, CA: University of California Press, 1975), p. 17.

وترد هناك ملاحظات ملائمة وضعها مترجمون آخرون. انظر: H. Hugonnard - Roche, «Les Traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe,» papier présenté à: *Recontres de cultures dans la philosophie médiévale: Traductions et traducteurs de l'antiquite tardive au XIVe siècle: Actes du colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989*, edited by Jacqueline Hamesse et Marta Fattori, = Publications de l'institut d'études médiévales. Textes, études, congrès; vol. 11.

إضافة إلى شهرة حُنين الكبيرة أتاحت لهذه الرواية أن تلقى من الاهتمام ما لم تستحقّه قط، إلا أنه اتضح الآن أنها لا أساس لها من الصحة ـ وفي الحقيقة إذا جاز للتعميمات أصلاً أن تكون وصفاً للنواحي التقنية من الترجمات اليونانية ـ العربية، فإنه يكون الأصح أن يقال إن الاتجاه بعد حنين كان نحو حرفية أكبر[٧٤]. وهو يؤدي أيضاً إلى الخطأ. فإنه لمجرد ذكر أن ابن البِطريق وابن الناعمة جاءا قبل حُنين والجوهري، يوحي الصفدي بالانطباع بأن هناك تدرجاً زمنياً في تطوير أساليب الترجمة ـ يبدأ الأمر بالترجمات الحرفية غير المهذبة الحواشي تتبعها الترجمات الحرة التي نالها بعض الصقل. وقد يسَّر هذا للرأي الشائع أن حركة الترجمة قد تطورت عبر أطوار أو مراحل كانت تزداد رونقاً وسفسطائية في تقنية الترجمة. وقد تم التعرف إلى ثلاث مراحل: الترجمات الحرفية «الأقدم» ثم المرحلة المتوسطة الأكثر صقلاً وهي مرحلة حنين وحلقته ثم ما تلا ذلك من ترجمات مدرسة بغداد الفلسفية التي كانت في أغلبيتها مراجعات للأولى السابقة لها، وفيها تظهر براعة فيلولوجية وتفاصيل علمية[٧٥].

Recontres de philosophie médiévale; 1 (Louvain - la Neuve: Université = Catholique de Louvain, Institut d'études médiévales; Cassino: Università degli studi di Cassino, 1990), note 28, p. 141.

حيث ترد إشارة عطف لميموناي‌دس (Maimonides).

(٧٤) انظر مقابلة مفصلة بين ترجمتين لنص يوناني ذاته، الواحد من حلقة الكندي والآخر قام به حنين بن إسحق: J. N. Mattock, «The Early Translations from Greek into Arabic: An Experiment in Comparative Assessment,» in: G. Endress, ed., *Symposium Graeco - arabicum II* (Amsterdam: B. R. Grüner, 1989), pp. 73-102.

وثمة أمثلة أخرى عند: Hugonnard - Roche, Ibid., pp. 143-144.

مع إشارة إلى آراء مشابهة ولكنها أقدم عهداً عند F. Zimmermann و G. L. Lewis.

(٧٥) إن هذا الرأي أوضحه على خير وجه Francis Edwards Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotlelian Tradition in Islam*, New York University Studies in Near Eastern Civilization; no. 1 (New York: New York University Press; London: University of London Press, 1968), pp. 59-61.

وقد استعمل المصطلحات اللاتينية الواردة في المتن بين أقواس.

إن الواقع هو أشد تعقيداً بما لا حدّ له والترتيب الزمني لنماذج من مراحل متعاقبة وكل يختلف بالضرورة عما تبقى بخاصية دقيقة مثل أسلوب الترجمة ـ حرفياً أكان أم حرّاً أم تنقيحاً ـ لا يمكن أن يعين على التحليل. ويعود هذا إلى أن الترتيب الزمني للصيغ المعرفية هو جامد بالنسبة إلى الأسلوب في كلتا الحالين التزامنية والتاريخية. أما من الناحية التزامنية فذلك لأن أساليب الترجمة المختلفة يمكن أن يعثر عليها في ترجمات ترتبط بالمرحلة نفسها: على سبيل المثال، أن ترجمة ما بعد الطبيعة *(Metaphysics)* التي قام بها اسطاث (يوستاثيوس) وهي حرفية إلى درجة الإسراف إذا قورنت بترجمة الإنياد *(Enneads)* أي الإلهيات لأرسطو *(Theology of Aristotle)*؛ ومع ذلك لم تكن الترجمتان متعاصرتين فحسب، بل إنهما تمتا للأغراض نفسها وفي الحلقة نفسها (حلقة الكندي؛ انظر في ما بعد). ومن ثم إذا كان من المفروض أن يكون الأسلوب المبكر في الترجمات إما حرفياً أو حرّاً، فإن إحدى هاتين الحالتين اللتين أشرنا إليهما توّاً لا يمكن تفسيرها؛ وإذا فرض أنه كان لكلتيهما، عندئذ يفقد النموذج قيمته التصنيفية على اعتبار أن الأسلوب هو المقياس. أما تاريخياً فيعود إلى أن نموذج الترجمة يُعثر عليه في غير مرحلة واحدة وعندها يصبح للحجج التي استعملت في المثل السابق القدرة نفسها على تبرير الإلغاء.

إن النموذج التاريخي القائم على خلافات في الأسلوب لا يصلح مطلقاً أساساً لتمثيل حقيقة المسيرة الفعلية لحركة الترجمة بالنسبة إلى طبيعة الترجمات من حيث إنها ترجمات. إنه أمعن في سبيل التوصل إلى نتيجة مثمرة هو بحث المسألة من حيث إنها عبارة عن مركبات في الترجمات لا مراحل أو أطواراً، من حيث إن مخططاً مثل هذا يتيح لنا أن نتفحصها في مظاهرها الثابتة دون التقيد بفرضيات نظريّة، وأن نحضن جميع الحقائق الخاصة بكل

مركّب التي قد لا تشاركه فيه مركبات أخرى. ذلك بأن الخصائص الدقيقة للترجمات كثيرة، وهي ماثلة في مركبات الترجمات في ضمامات مختلفة. وبين الخصائص القابلة للتغير التي يمكن أن تبدو في مركبات متباينة نجد أن الآتية منها هي الأوضح: (أ) اللغات التي نقلت عنها الترجمة العربية كانت مختلفة: إن البعض من أقدم الترجمات لأعمال يونانية تم نقلها عن الفارسية (وساطة)، وكما ظلت السريانية إلى نهاية فترة الترجمة تمثل مرحلة متوسطة وكانت دائمة الاستعمال، إلا أنه تم نقل عدد كبير منها من اليونانية مباشرة. (ب) إن الترجمات المكرّرة لم تكن في الغالب «جديدة» بل كانت مراجعات لأخرى معروفة. مثل هذه المراجعات لا بد أن تظهر بطبيعة الحال مزيجاً من الأساليب والحدود. والنسخ المعدّلة من الترجمات تظهر أيضاً أحياناً أعطاباً في حالين: (ج) الواحد نظري يأتي من التقليد الذي يفرض الشرح [على المادة الأصلية] و(د) الآخر تطبيقي أساسه المصطلحات على البحث الفعلي الذي تم على يد الداعمين من العلماء. (هـ) إن كفاءات المترجمين كانت متباينة في كلا الأمرين من ناحية عامة ومن حيث بعض الموضوعات المعيّنة؛ وتكثر في الفهرست الأحكام حول المترجمين وحتى حنين ينبئنا أنه لم يتمكّن من ترجمة أعمال أرسطوفانوس (انظر الفصل السادس/ ثانياً). (و) وأخيراً فإن وجهة نظر المترجم وقصده كانا يختلفان أيضاً: فالصيغة التأويلية كانت الهدف في غالب الحالات ولم تكن مجرد حادثة سببها العجز[٧٦].

إن التحليل على أساس مركبات الترجمات يتيح لنا أن نأخذ بعين الاعتبار كل ما ذكر قبلاً ونقرّر صلة ذلك بالمركّب الذي نخضعه للتدقيق ونضع بين الأيدي وصفاً للمركّب الذي قد يبيّن

(٧٦) من أجل عرض مفصل للمشكلات التي يتضمنها تحليل الترجمات، انظر:
Endress, in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 3: *Supplement*, pp. 5-6.

«تاريخياً» السبب في أنه اتخذ هذه السمة المعيّنة. إن الأمر الذي يجب أن يعنى به هو التعرف إلى الحلقات والموضوعات والتوجهات بين المترجمين والعلماء ودرس خصائص كل وحدة يمكن التعرف عليها. إن البحث قد خطا بعض الخطوات الناجحة في هذا السبيل وأصبح من الممكن أن نتوصل إلى رأي حول الأسلوب الذي تمت به هذه التعقيدات في الترجمة.

بدءاً ثمة ظاهرة مركب واضحة في الترجمات تبيّنها أعمال جالينوس وأبقراط التي ترجمها حنين وزملاؤه. ونحن محظوظون، في محاولتنا التعرف إلى هذه الأعمال، إذ إننا نملك رواية حُنين بالذات، على ما حُفظ في الرسالة، وهي من الأعمال التي تَكَرّر الاقتباس منها. وعلى كل فإن الصيغ العربية لحنين تختلف عن تلك التي تمت على يد حُبَيْش أو عيسى بن يحيى، والتحاليل اللغوية لترجماتهم التي ابتدرها ج. برغستراسّر (G. Bergsträesser) مهدت السبيل إلى توضيح الفروق في ما بينها[٧٧]. وفي عمل أحدث عهداً اتبع فيه هـ. هـ. بيسْتَرفِلد (H. H. Biesterfeldt) الخط نفسه حُدّدت إلى درجة أكثر تفصيلاً خصائص ترجمات حُبَيْش[٧٨]. وعلى أساس هذا العمل أصبح من الممكن أن يوسع البحث في ترجمات حُنَيْن وزملائه التي لم تذكرها الرسالة. وبالاعتماد على الصيغ العربية للمقالات التي وضعها الإسكندر الأفروديسياسي (Alexander of Aphrodisias) زودنا هـ. ج. رولاند (H. J. Ruland) بمقاييس مفيدة على شكل «كتاب صَرْف للترجمة» يوناني

---

(٧٧) Gotthelf Bergsträesser, *Hunain ibn Ishak und seine Schule. Sprach - und Literargeschichtliche Untersuchungen zu den Arabischen Hippokrates - und Galen - Übersetzungen* (Leiden: E. J. Brill, 1913).

(٧٨) Hans Hinrich Biesterfeldt, hrsg., *Galens Traktat 'Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers Folgen' in Arabischer Übersetzung*, Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes; 40,4 (Weisbaden: F. Steiner, 1973), pp. 15-28.

ـ عربي لاكتشاف الطبقات المتباينة لعمل الترجمة بالنسبة إلى بضع نقاط أشرت إليها في الفقرة السابقة للأخيرة[٧٩]. وباعتبار أن حُنَيْن هو أشهر مترجم، فقد عُزيت إليه زوراً ترجمات كثيرة في الأدب العربي البيبليوغرافي وفي المخطوطات. وبالنسبة إلى الكتاب الشهير في الأحلام الذي وضعه أرْتِميدوروس أصبح من الممكن على أساس تحليل مفردات حُنَين هذه المرة أن ترفض صلة حنين به[٨٠].

وثمة مركّب آخر للترجمات وهو واحد في غاية الأهمية بالنسبة إلى أصول الفلسفة العربية هو الكِندي وحلقته، التي تبيّنها ووصفها ج. إنْدْرِسْ في سلسلة من المنشورات. فعلى أساس التشابهات اللغوية تمكن إنْدرِسْ من التعرف على الأعمال التالية على أنها تخص هذه المجموعة: ما بعد الطبيعة لأرسطو (Aristotle's *Metaphysics*) في ترجمة ليوستاثيوس (اسطاث) ولم تكن معروفة من قبل؛ ومختارات تأويلية من الإنياد لبلوتينوس (الكتب ٧١ ـ ١٧) *(Enneads)* المعروف باسم علم الأشياء الإلهية *(Theology of Aristotle)* الذي ترجمه عبد المسيح بن ناعمة وصحّحه الكندي بنفسه؛ ومختارات من الإلهيات *(Elements of Theology)* تأليف بروكلوس (Proclus) التي كان بعضها قد أعيدت ترجمته، ولعل ذلك تم على يد الكندي نفسه، بحيث أصبحت

---

(٧٩) H. J. Ruland, *Die Arabische Übersetzing der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung*, Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingnen, Philol. - Hist. Klasse; Nr. 5 (Gottingnen: [n. pb.], 1978), pp. 164 und 196-202 [pp. 6 und 38-44].

وهو يعتمد أيضاً على التحليل الذي قام به المؤلف نفسه في أطروحته التي لم تـنـشـر: H. J. Ruland, «Die Arabischen Fassingen von Zweri Schriften des Alexander von Aphrodisias über die Vorsehung und über das Liberum Arbitrium,» (Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Saarbücken, 1976), pp. 107-132 und 148-149.

(٨٠) M. Ullmann, «War Hunain der Übersetzer von Artemidors Traumbuch?,» *Die Welt des Islam*, vol. 13 (1971), pp. 204-211.

مجموعة باسم **الخير المحض** *(The Pure Good)* التي ترجمت إلى اللاتينية باسم *(Liber de causis)*؛ ومقدمة **في الحساب** *(Introduction to Arithmetic)* من عمل نيقوماخوس، من أتباع الفيثاغورية الجديدة، الذي ترجمه حبيب بن بِهْريز وصحّحه الكندي؛ ومختارات صيغت من جديد لبعض حوارات أفلاطون مثل تيمايوس (Timaeus) التي تمت على يد يحيى بن البِطْريق، وهو بطريكيوس (Patrikios) بيزنطي، وتلك المنتقاة من سمبوزيوم *(Symposium)* والتي يبدو أنها تمت على يد باحث صابئي؛ وكتاب أرسطو في الأنواء *(De Caelo Meteorolog)* والأعمال المتصلة بعلم الحيوان وهو أيضاً من ترجمة يحيى؛ وخلاصة وافية للنفس *(De Anima)* تأليف أرسطو[٨١] وبدا فيها تأثير تفسير يوانّس فيلوبونوس (Ioannes Philoponus) للكتاب. وجميع هذه النصوص تظهر خصائص الترجمة التي تحدد المركّب؛ وقد أسماها إنْدْرِسّ «أدلّة متحجرة»، ووضع بها لائحة على النحو التالي[٨٢]:

- استعمال كلمات مستعارة وحدود يونانية (وأيضاً آرامية وفارسية) مرسومة بالحرف العربي.

- استعمال ترجمات دخيلة مستعارة.

- الانتقال من استعمال المقابل العربي العشوائي السابق للفترة العلمية (وقد صُكّ على غرار المستعارات السريانية) إلى مصطلحات نظامية ومتساوقة.

---

(٨١) G. Endress, «The Circle of al-Kindi,» in: **Gerhard Endress and Remke Kruk**, eds., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday*, CNWS Publications; vol. 50 (Leiden: Research School CNWS, 1997), pp. 52-58,

مع الإشارة إلى منشورات أخرى له.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.

ـ صياغة أسماء المعنى وسواها من الدلالات الجديدة.

ـ الاستعمال الآني لحدود متعددة أو مجموعات من الحدود على يد مترجمين متعاصرين أو جماعات متعاصرة من المترجمين.

ـ تأثير أسلوب المحاضرات الإسكندري في أساليب المترجمين حيث يبدو استعمال مسح للمقدمة والخلاصة وعبارات تدل على الانتقال والربط. إنه واحد من أبرز العلامات اللافتة للنظر لبعض هذه النصوص[٨٣].

ـ ميل نحو التفسير الواضح الميول للأفلاطونية الجديدة، مع حذف تعدد الأقانيم الإلهية من نصوص هذه الأفلاطونية.

إن النقطة الأخيرة التي يلحظها إنْدْرِسّ مهمة جداً إذ إنها تشير إلى فهم لنشاط الترجمة على أنها مسيرة خلاّقة، الأمر الذي بدا وكأنه بداية للإدراك التام لها. إن التبدلات والإضافات التي نعثر عليها مراراً في النصوص المترجمة، في مقابل الأصل اليوناني، كانت إما إسهابية وتفسيرية أو منظومة ومتميزة[٨٤]. وهذا يعني أن بعض الترجمات لم تكن حرفيّة لأنها تُرجمت لغرض معين ولخدمة بعض المواقع النظرية التي كان الحصول عليها قد تمّ، وهكذا فكما كانت بعض النصوص اليونانية تُختار للترجمة لأنه كان منتظراً منها أن تزوّد معلومات وحججاً للمناقشات التي كانت آخذة في النمو في المجتمع العباسي، فإن التوجه الايديولوجي والعلمي لهذه المناقشات أثّر في الأسلوب الذي اتبع في ترجمة النصوص التي

---

(٨٣) للحصول على أمثلة لمثل هذه «الجمل» وعلاقتها بما يبدو خلف الأصل اليوناني، انظر: Endress and Gutas, eds., *A Greek and Arabic Lexicon: Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic*, Fasc. 2, pp. 176-178, idā 8. 1.

(٨٤) من أجل لائحة مفصلة للترجمة العربية لكتاب بروكلس *Elements of Theology*، انظر: Gerhard Endress, ed., *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer - bersetzung*, Beiruter texte und studien; 10 (Beirut: F. Steiner, 1973), pp. 194-241.

تختار. هذه الدورة بالذات هي أقوى الأدلة التي نملك حول الطبيعة العضوية لحركة الترجمة في الحياة الفكرية العباسية المبكِّرة؛ **وقد عرفنا مثلاً منها في الرياضيات في ترجمات ديوفانتوس (أعلاه الفصل الخامس) فيما زُودنا مؤخراً بمثل من الفلسفة في ترجمات الإسكندر الأفروديسياسي التي تمت في حلقة** الكندي[٨٥].

إن **مركب الترجمات للأورغانون** *(Organon)* لأرسطو هو واحد من الإنجازات الكبيرة لحركة الترجمة ويعود ذلك إلى أمرين: **أثره ومحتواه** الفلسفي. إن دراسة **مفصلة له تحتاج إلى** كتاب مستقل، على أن يُقسّم بحسب **الأدوار المختلفة التي اجتازها في تطوره من أقدم الترجمات السريانية إلى الدور النهائي على ما يتمثل في عمل دارسي أرسطو في بغداد، وهو المسجل في مخطوطة** في باريس **رقمها** (Bibliotheque nationale, ar. 2346) وتحتوي المخطوطة على كامل المقالات التسع **للأورغانون** الإسكندري، بدءاً من **الإيساغوغي** لبورفيريوس وتحتوي على **البلاغة** *(Rhetoric)* **والشعر** *(Poetics)*. **وقد** نسخت **بأجمعها من مخطوطة الحسن بن سُوار** (ت ح ٤٢١هـ/١٠٣٠م)، **الذي كان قد** نسخ **بعضها من مخطوطة أستاذه يحيى بن عَدِي** (ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م)، **الذي كان بدوره قد قارن نسخته من المقولات** *(Categories)* **والحس والمحسوس** *(De interpretatione)* **بمخطوطة المترجم، إسحق بن حُنين** (ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م). **وبعد كل هذا فإن جميع الرسائل كانت قد قُورنت ثانية بعدد من** صيغ أخرى، بدءاً من منسوخات ابن زُرْع (ت ٣٩٨هـ/ ١٠٠٨م)، **وهو** تلميذ آخر من تلاميذ يحيى بن عَدي **إلى**

---

(٨٥) S. Fazzo and H. Wiesner, «Alexander of Aphrodisias in the Kindi - Circle and in al-Kindi's Cosmology,» *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 3 (1993), pp. 119-153.

مخطوطات أخرى مثل مخطوطة أبي عثمان الدمشقي (ت بعد ٣٠٢هـ/ ٩١٤م). فضلاً عن ذلك، فإن المخطوطة تحوي ملاحظات هامشية وأخرى بين السطور، ذات، طبيعة فلسفية وهذه كانت نتيجة العودة باستمرار إلى ترجمات سريانية أسبق زمناً وإلى تحليلات أساسها المناقشات الفلسفية في مدرسة الفارابي والتي تنتمي جميعها إليها[٨٦]. إن المخطوطة هي موسوعة في مجلد واحد لتاريخ المنطق العربي في بغداد لفترة تزيد عن القرن. وهو التاريخ الذي ينتظر أن يُكتب[٨٧].

وثمة مركّب رابع له الأهمية نفسها هو الخاص بأعمال إقليدس وبخاصة الأصول. إن الوضع معقد إلى حد بعيد، وليس ثمة أية نظرية تقوم على أساس تطور متسق زمنياً لترجمات صحيحة يمكن أن توضح الوضع. ينبئنا الفهرست أن الحجاج بن يوسف بن مطر ترجمه مرتين، الأولى أيام حكم (أو بطلب من) هرون، والأخرى أثناء حكم المأمون، وأنه ترجم مرة أخرى على يد إسحق بن حُنين وأن ثابت بن قُرّة صحّح هذه الترجمة[٨٨]. وقد وضعت لها شروح كثيرة بالعربية. إن هذه المعلومة قد

---

(٨٦) انظر الأمثلة والمناقشات في: H. Hugonnard - Roche, «Remarques sur la tradition arabe de l'organon d'après la manuscrit Paris bibliothèque nationale, ar. 2346,» dans: Charles Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Warburg Institute Surveys and Texts (London: Warburg Institute, 1993), pp. 19-28.

وهو يصحح فيلولوجياً الآراء المختزلة لـ: R. Walzer, «New Light on the Arabic Translations of Aristotle,» *Oriens*, vol. 6 (1953), pp. 91-142.

وقد أعيدت طباعته في: Richard Walzer, *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy* (Oxford: Bruno Cassirer, 1962), pp. 60-113.

(٨٧) إن المقالات العديدة التي وضعها هوغونار ـ روش حول هذا الأمر. انظر على نحو عام: H. Hugonnard - Roche, «La Formation du vocabulaire de la logique en arabe,» dans: Jacquart, dir., *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le Monde Arabe*, pp. 22-38, et

إشاراته إلى أعماله الأخرى.

(٨٨) ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٦٥.

صعب التأكد منها على أساس النصوص الموجودة التي تحوي تنوعاً مربكاً[٨٩]. ومما يزيد الطين بلّة أن الذين فهرسوا الترجمات الأسبق التي تمت أيام المنصور لا يشيرون أبداً إلى ما رواه المؤرخون (انظر الفصلان الثاني والخامس). من الواضح أن تعقد الوضع يعود إلى أن الترجمات لم تُصنع لتحفظ في الرفوف وتنسى ـ وفي هذه الحال كان من اليسير اقتفاء أثرها ـ إنما كي يستعملها العلماء في بحوثهم، وخلال هذا كانت تتعرّض لتقنيات وتصحيحات مستمرة. ومن ثم فإن دراسة الترجمات العربية لـ أصول لا يمكن القيام بها دون دراسة موازية لتطور العلوم الرياضية في زمن الترجمات. ثمة مثل مواز، ولكن مختلف، من أنواع التعقيد يوجد في نص إقليدس البصريات. إن الذي يستخلص من المعلومات التي تزودنا بها الأخبار البيليوغرافية للعصور الوسطى يبدو أن ترجمته وتنقله كانا أمرين يسيرين. لكن الدراسة المفصلة التي قام بها رشدي راشد لكل الرسائل العربية الأقدم عهداً والموجودة حول الموضوع أوضحت أن الترجمة العربية الموجودة لـ بصريات لم تكن هي التي استعملها الكندي الذي يبدو أنه استخدم واحدة أقدم عهداً. فضلاً عن ذلك، فإن الترجمتين كلتيهما تظهران تنقيحات للنص اليوناني تختلف أيضاً عن التنقيحات في النسختين الموجودتين واللتين سماهما هَيْبرغ (Heiberg) «الأصلية» و«نص ثِيون» (Theon)[٩٠]. إن البحث المستمر في كلتا الناحيتين الفيلولوجية والعلمية في هذه النصوص الرياضية ربما يجب القيام به أيضاً

---

(٨٩) انظر المخبارات في النص في عدد من المقالات لـ: S. Brentjes, «Textzeugen und Hypothesen zum Arabische en Euklid,» *Archive for History of Exact Sciences*, vol. 47 (1994), pp. 53-92.

(٩٠) انظر: Roshdi Rashed et Jean Jolivet, eds., *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi*, Islamic Philosophy, Theology, and Science (Leiden; New York: E. J. Brill, 1997), vol. 1: *L'Optique et la catoptrique*, pp. 6-45.

بالتوافق مع دراسة تراجم **المجسطي** لبطليموس[٩١]، قبل أن تبرز صورة أوضح.

إن تقنيات الترجمة وتطورها، التي عُرضت توّاً في كل من النماذج الأربعة، تتفرد بها هذه النماذج ولا يمكن تعميمها على الباقي. من الواضح أنه في كل مركّب كان ثمة ترجمات مبكّرة ومتوسطة ومتأخرة، ولكن هذه الحدود تعني أموراً تختلف من المركّب الواحد إلى الآخر. وقبل كل شيء فمن حيث الترتيب الزمني تتعدد التباينات الزمنية، فعلى سبيل المثال إن مركّب ترجمات حلقة الكندي تم العمل به حتى قبل أن يُبدأ بالأورغانون في بغداد. ومن حيث الأصل يبدو أن ترجمات حلقة الكندي تمت من اليونانية مباشرة؛ فيما أورغانون بغداد، كما نعرفه في مخطوطة باريس، اعتمد اعتماداً يكاد يكون تاماً على وساطات سريانية ـ وحقيقة الأمر اعتمد على تقليد غني وعريق لأعمال منطقية سريانية تعود إلى القرن الأول الهجري/السابع الميلادي. ومن الناحية الواقعية يبدو أنه كان ثمة اهتمام قليل في مركّب حلقة الكندي بالدقة اللغوية من حيث الحفاظ على الأصل، وذلك لأسباب أيديولوجية: وعلى ما مر بنا فإن الترجمة «التفسيرية» كانت سمة هذا المركّب. وعلى النقيض من ذلك فإن أورغانون بغداد وبسبب طبيعة المادة المعالجة، (المنطق) عني عناية كبرى بالتفاصيل اللغوية (الفيلولوجية) على نحو ما بيّنه ولتزر (Walzar) ولو أنه فقط من أجل التوصل إلى تفهم فلسفي أفضل، على نحو ما أضاف هوغونّار ـ روش وقد كان مصيباً في ذلك.

= وقد أعيدت طباعته في: R. Rashed, «Le Commentaire par al-Kindi de l'optique d'Euclide: Un Traité jusqu'ici inconnu,» *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 7 (1997), pp. 9-56.

(٩١) من أجل هذا، انظر: Paul Kunitzsch, *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in Arabischlateinischer Überlieferung* (Weisbaden: F. Steiner, 1974), pp. 6-71.

إن هذه الأمثلة يجب أن يكون فيها ما يكفي لتوضيح ما هو موجود في الترجمات نفسها من تعقيد وغنى لا حد لهما، وعبثية المحاولة في أن ينظر إليها على أنها تطور ميكانيكي من الترجمة «الحرفية» إلى دور «سفسطائي» وأهميتها عندما تخضع لدراسة دقيقة في محاولة لفهم أدق للتطورات العقلية في بغداد خلال فترة حركة الترجمة. وعندما ينظر إلى الأمر من منظور المركّبات في الترجمة، ولكلٍ تاريخها الخاص لتطورها على نحو ما كان لكل منها من جماعٍ مشكلات خاصة بكل مركّب بمفرده، عندها تتساقط آراء خاطئة كثيرة لا حول حركة الترجمة بالذات بل أيضاً حول تطور العلم والفلسفة عند العرب. إن واحداً من مثل هذه الآراء الخاطئة المنتشرة هو أن حركة الترجمة مرت بدورين رئيسيين الأول «دور التلقّي» الذي يتفق على وجه التقريب مع زمن المأمون والثاني هو «دور الإبداع»، وهو الذي تلاه[٩٢]. إن دراسة مركّبات الترجمة،

---

(٩٢) إن الإشارة إلى مراحل «متلقية» و«خلاقة» استعملها سزغن باعتبارها تنطبق على العلم العربي في عامته وليس بتخصيص لحركة الترجمة. وقد قبس سزغن هذه الـفـكـرة مـن: W. Hartner, «Quand et comment s'est arrêté l'essor de la culture scientifique de l'Islam?,» papier présenté à: *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam: actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane. Bordeaux 25-29 juin 1956*, edited by R. Brunschvig et G. E. von Grunebaum (Paris: Besson - Chanternerle, 1957), p. 322.

وقد أعادت دار G. P. Maisonneuve et Larose في باريس طباعته سنة ١٩٧٧.

وإنه على كل يطبق هذا على بني موسى رعاة الترجمة الكبار والمزعوم أن فترة «الخلاقة» تبدأ بهم. انظر: Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 5, p. 246.

ويتحدث (G. Strohmaier) أيضاً عن ثقافة «متلقية» على أنها نقيض الثقافة «المنتجة» ويرى أن العرب كانوا لا يزالون في دور التلقي فيما كان البيزنطيون في القرن الثامن المنتجين، انظر: G. Strohmaier, «Byzantinisch - arabische Wissenschafts - beziehungen in der zeit des Ikonoklasmus,» in: Helga Köpstein und Friedhelm Winkelmann, eds., *Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz*, Berliner Byzantinistische Arabeiten; Bd. 51 (Berlin: Akademie Verlag, 1983), pp. 179-183.

وثمة عدد أكبر من الصيغ اللطيفة للتعبير عن الوجهتين، اقتضت اللجوء إلى المجاز لتفسير الظاهرتين: «في آخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، كان معظم =

على نحو ما يتضح من مثل مركَّب حلقة الكندي، تلغي حتى مجرد طرح السؤال على هذا النحو: إن الترجمات ترى منذ بدايتها على أنها جزء من مسيرات البحث التي كانت تقتضيها التوجهات العقلية السائدة في بغداد، وعلى هذا الاعتبار فهي استجابات خلاقة للحركة العلمية والفلسفية التي كانت تتطور على نحو متسارع. إن دراسة هذه المركَّبات تعتق المرء من القضايا الدائمة الحضور والتي لا جدوى منها مثل تأسيس تصورات فكرية وتفسيرات مثل مدى «الأصالة» في الفلسفة والعلم العربيين أو «الإبداع» أو انعدامه عند العرب والساميين.

= الكتابات الفلسفية اليونانية في متناول... اليد... في ترجمات عربية جيدة. كانت النتيجة مثل المطر الذي يثري الأرض: فقد أقبل مئات من العلماء المسلمين على الدراسة برغبة حقيقية...». انظر: Joseph Schacht and Max Meyerhof, *The Medico - Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo; as Contribution of the History of Greek Learning among the Arabs*, Egyptian University, Faculty of Arts; Publication no. 13 (Cairo: [n. pb.], 1937), p. 7.

ومثل وجهة النظر هذه على تنوعات يمكن العثور عليها خلال الأدب المناسب.

الفصل السابع

الترجمة والتاريخ:
تطورات أنتجتها حركة الترجمة

أولاً: نهاية حركة الترجمة

جميع ما بين أيدينا من معلومات يشير إلى أن حركة الترجمة في بغداد، بعد مسيرة جد نشطة امتدت ما يزيد عن قرنين، أخذت في التباطؤ، وانتهى الأمر بها إلى التوقف حول منقلب الألف الجديد. وعلى كل فإن هذه الملاحظة بحاجة إلى تحديد في نواح عديدة، كي يمكن استيعابها على نحو واضح. ففي المقام الأول ثمة إشارة لا يمكن تفسيرها من الحالة نفسها، وهي أنه كان ثمة وهن في الرغبة في العلوم المترجمة أو أنه، نتيجة لذلك، كان ثمة نقص في عدد العلماء القادرين على الترجمة من اليونانية. وعلى عكس ذلك، فقد كان ثمة ازدهار للنشاط العلمي يُشاهد في بغداد أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ملازماً لإنشاء البيمارستان (المستشفى) العضدي (في بغداد ٣٧٢هـ/ ٩٨٢م) والعلماء الذين كانوا منتسبين إليه. وكان من بين الأطباء واحد هو نظيف بن يُمْن (أو أيمن) الرومي، من أبناء الكنيسة الملكية الذي ترجم، فضلاً عن الأعمال الطبية، ما يبدو أنه كتاب A (ويمكن أيضاً كتاب M)

من **ما بعد الطبيعة** لأرسطو[١]، وأخبر ابن النديم، مؤلف **الفهرست**، أنه قد عثر على صيغة يونانية للكتاب العاشر من **الأصول** لإقليدس. التي كانت تحوي أربعين شكلاً إضافياً وأنه كان يخطط لترجمتها[٢]. وكان زميله إبراهيم بن بَكُّوش العشّاري، وهو طبيب مرموق، قد ترجم من اليونانية **أسباب النبات** *(The Causes of Plants)* **والشعور (عن طريق) الحس أو الإدراك** *(On Sense Perception)* لثيوفراستوس، وعن الصيغة السريانية التي تعود إلى ابن ناعمة كتاب **الخطابة** لأرسطو، (Aristotle's ***Sophistici elenchi***)[٣] ويشير ابن أبي أُصَيْبعة إلى أن إبراهيم علي، كان أيضاً طبيباً ومترجماً، ويؤكد أن ترجماته كانت موضع اهتمام كبير[٤]. وقد لا تكون ذات صلة بهذا النشاط (؟) فإن العلماء الصابئة استمروا في ترجمة أعمال طبية مثل ثابت بن إبراهيم الصابئي (ت ٣٦٩هـ/ ٩٧٩م)[٥].

---

(١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحرير موريس بويج (بيروت: دار المشرق، ١٩٥٢). وقد أعيدت طباعته سنة ١٩٧٧. انظر أيضاً المراجع في: *Grundriss der Arabischen Philologie*, 3 vols. (Weisbaden: Reichert, 1982-1992), vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Gätje (1987), note 103, p. 443 und Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, 2nd rev. ed. (Leiden; New York: E. J. Brill, 1992), pp. 132-134.

(٢) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** = *Kitab al-Fihrist*، تحرير غوستاف فلوغل، ٢ ج (ليزيغ: فوغل، ١٨٧١-١٨٧٢)، ص ٢٦٦,٢ ـ ٢٦٦,٤.

(٣) انظر المراجع في: Manfred Ullmann, *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam*, Handbuch der Orientalistik. Abt. 1: Der Nahe und der Mittlere Osten; Ergänzungsband 6, Abschnitt 2 (Leiden: E. J. Brill, 1972), pp. 73-74.

(٤) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تصحيح امرؤ القيس بن الطحان؛ تحرير أوغست مولر، ٢ مج (القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م)، ص ٢٤٤,١٣.

(٥) Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 3, pp. 154-156, und *The Encyclopaedia of Islam*, 9 vols., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-), vol. 8, pp. 673-674.

مثل هذه الأمثلة والكثير سواها تثبت بما لا يقبل الشك أن الاهتمام بالترجمات والعلوم المترجمة في بغداد البويهيين لم ينقص قط منذ نهاية القرنين العباسيين الأولين، بل إنه ثمة ما يدعو إلى القول بأنه زاد. إن الازدهار الثقافي للعصر البويهي قد وصف على نحو واضح جداً في دراسات حديثة، وعلى وجه الخصوص في كتاب جول ل. كريمر *Humanism in the Renaissance of Islam*، وإذاً فليس ثمة حاجة بعد إلى مزيد من التوصيف. وإمّا توفرت الرغبة والرعاية المدعومة مالياً، فقد تم توجيههما نحو الأعمال اليونانية ونحو التراجمة الذين كان باستطاعتهم القيام بالعمل ـ وهم الذين ورثوا نظرياً النظيف وإبراهيم البكّوش، وكان العثور عليهم ممكناً دوماً. فذَوّي حركة الترجمة اليونانية ـ العربية يمكن أن ينظر إليه، وفي هذا الإطار، على أنه ناشىء عن أنها لم يكن لديها ما تقدمه؛ وبعبارة أخرى فقد فقدت أهميتها الاجتماعية والعلمية. لم يكن لديها ما تقدمه ليس بمعنى أنه لم يعد ثمة كتب يونانية علمانية صالحة للترجمة، بل بمعنى أنه لم يكن لديها كتب يونانية صالحة لتقديمها، مما يمكن أن يتلاءم مع اهتمامات ومطالب الرعاة والباحثين والعلماء على السواء. إن النصوص الأساسية التي تشمل الموضوعات الرئيسية، في أكثر الحقول، كانت قد ترجمت قبل ذلك بفترة طويلة وكانت قد درست ووضعت لها الشروح، ونتيجة لذلك كان كل مساق علمي قد قطع شوطاً بعيداً عن المرحلة التي مثلتها الأعمال المترجمة. وهكذا فإن الأعمال اليونانية فقدت معاصرتها العلمية، وكان المتطلب يومها القيام بالبحث المناسب للزمن الحاضر. وازداد طلب الرعاة لا في الرغبة في ترجمة أعمال يونانية، بل بمؤلفات عربية أصيلة. كانت هذه المسيرة قد مر عليها وقت طويل في تطورها، وكانت قد لفتت الأنظار في القرن العباسي الثاني (قارن الفصل السادس). ففي العصر البويهي وصلت إلى حد شاعت فيه بحيث إن الترجمات لم يعد أحد يعهد بها للترجمة. كانت هذه هي الفرصة التي سنحت فتوقفت حركة الترجمة أو أنها

بلغت النهاية لأن المشروع الفلسفي والعلمي الذي خلق الحاجة إلى الترجمة منذ البدء استقل الآن.

لنتدبر الأمر: قبل نهاية الفترة البويهية (٤٤٧هـ/١٠٥٥م) بوقت طويل، ومعنى هذا أنه قبل أن ذوَت حركة الترجمة كان العلماء الآتية أسماؤهم قد وضعوا أعمالهم الرئيسية التي طوّرت العلم على نحو ثوري؛ في الطب علي بن عباس المجوسي المتوفى حول نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وابن سينا (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)؛ وفي الفلك البتاني (ت ٣١٧هـ/٩٢٩م) والبيروني (ت ٤٤٠هـ/١٠٤٨م)؛ وفي الرياضيات الخوارزمي (في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي)؛ وفي الطبيعة ابن الهيثم (ت بعد ٤٣٢هـ/١٠٤١م)؛ وفي الفلسفة الفارابي (ت ٣٣٩هـ/٩٥٠م) وابن سينا ثانية... الخ. إن أعمال هؤلاء العلماء لم تقف عند الحد الذي توقف فيه الأدب المترجم بل لم تلبث أن تفوقت عليه من وجهة نظر علمية، بل إنها صنفت على أسلوب وصيغة، واتخذت موقفاً بحيث استجابت للمواقف المعاصرة في العالم الإسلامي. ومن الأمثلة المختارة التي تعطينا صورة نقدية واضحة كتاب الرازي **الشكوك على جالينوس** وكتاب ابن الهيثم **الشكوك على بطليموس**. ويمكن أن نضيف إلى هذين كتاباً مثل كتاب ابن سينا **الحكمة الشرقية** الذي كان يمثل عصارة ما كشفه من نواحي الخلاف مع أرسطو والذي كان من الممكن تسميته، من نواحٍ عملية **الشكوك على أرسطو**(٦). وفي نهاية التحليل فليس المهم هو أثر هذه الكتب بالذات في كشف نواحي النقص في أعمدة العلم اليوناني الثلاثة ـ جالينوس وبطليموس وأرسطو ـ (وفي الواقع فإنها كشفت ذلك) ولكن المهم هو موقف

(٦) Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Islamic Philosophy and Theology; v. 4 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1988), pp. 125 - 127.

الباحثين والعلماء الذين نجحوا، من خلال اهتمامهم العملي في تطوير الميادين التي تخص كلاً منهم، في خلق جو عقلي كان يسمح بوضع مثل هذه الكتب وأن يتاح لها المجال للإفادة منها. في هذا السياق فقدت الأعمال المترجمة مناسبتها وأصبحت جزءاً من تاريخ العلم.

وفي واقع الحال فإن وضع الرسائل العلمية والفلسفية الأصيلة بالعربية في القرنين الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين، وهي التي تجاوزت مستوى الترجمات اليونانية، سيطر وشاع إلى حد أنه خلق ردّ فعل تطهيرياً، إذ كان بعض من العلماء الذين كانوا ينطوون على نزعة فيها بعض الحذلقة والذين كان تناولهم للعلوم والفلسفة من النوع المدرسي والتفسير الحرفي أكثر منه تجريبياً وخلاقاً ردوا على هذا التطور الذي اعتبروه تمييعاً لتعاليم العلماء اليونان «المعصومة عن الخطأ»، ودافعوا، قولاً وعملاً، عن العودة إلى الأعمال اليونانية الأصلية (بترجماتها العربية بطبيعة الحال). وكانت هذه الحركة على أوسع انتشار لها في الأندلس حيث عارض ابن رشد تطوير الفلسفة على يد ابن سينا وحاول العودة إلى فهم لأرسطو «النقي»، وحيث رأى الفلكي البِطْروجي أن الفلكيين العرب لم يكونوا وحدهم الذين لم يخلصوا لمبادىء أرسطو بل بطليموس نفسه سار أيضاً على هذا المنوال، وخلقوا نظريات فلكية شاذة في سبيل تأييد نظرية أرسطو للحركة الدائرية المنتظمة للأجسام السماوية[٧]. وفي المشرق يمكن العثور على مثل رد الفعل هذا عند عبد اللطيف البغدادي (ت ٦٢٩هـ/ ١٢٣١م) الذي أيد رفض البحث العربي الأصيل (عند ابن سينا)

(٧) انظر: A. I. Sabra, «The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy,» in: Everett Mendelsohn, ed., *Transformation and Tradition in the Sciences. Essays in Honor of I. Bernard Cohen* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984), pp. 133-153.

والعودة إلى أرسطو وأبقراط وجالينوس في كتاب له لافت للنظر بتسميته كتاب النصيحتين أي عن الطب والفلسفة. إن الطبيعة الرجعية لمثل هذه المحاولات في مواجهة التقدم الكبير في العلم والفلسفة العربيين واضح من حيث إن مثل هؤلاء العلماء لم يكادوا يؤثرون في ما تلا من المؤلفات بالعربية.

إن التقسيم السياسي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي الذي كان العهد البويهي يتميز به، وقيام ما يمكن أن يسمى «اتحاد القوى الإسلامية»[٨] تزامن معه تطور شمل النشاطات العلمية والفلسفية التي تحلّلت من مركزها الأصلي بغداد وانتشرت عبر العالم الإسلامي. ولامركزية السلطة تبعتها أيضاً لا مركزية الرعاية الثقافية، ولكن كما ظلت بغداد النموذج للسلطة السياسية والخلافة، فإن النموذج الثقافي الذي يمكن أن يحتذيه الحكام المحليون الطموحون ظل التقليد العلمي والفلسفي للنخبة البغدادية. فمن العلماء الذين ورد ذكرهم آنفاً على سبيل المثال، كان البيروني وابن سينا يعملان في أواسط آسيا، وابن سينا (فيما تأخر من عمره) والمجوسي عملا في عالم إيران، والبَتّاني في الرقّة (في شرق سورية) وابن الهيثم في القاهرة، فيما كان الخليفة الأندلسي عبد الرحمن الثالث/الناصر (حكم ٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ/ ٩١٢ ـ ٩٦١م) يستورد العلوم المترجمة إلى بلاطه وقد رعى ترجمة حديثة لكتاب ديوسكوريدس (Diosecurides) الموسوم الأدوية المفردة الذي وصله من الإمبراطور البيزنطي يرافقه مترجم مُعار للقيام بالترجمة[٩].

(٨) حسبما ورد في: Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, History of the Near East (London: Longman, 1986), pp. 200 ff, and Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, note 61, p. 53.

(٩) Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Handbuch der Orientalistik. 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten: Erganzungsband 6, Abschnitt 1 (Leiden: E. J. Brill, 1970), p. 260.

إن انتشار التقليد العلمي والفلسفي كان له أثر جد مفيد. فكما تعددت مراكز السلطة السياسية ومن ثم تكاثرت المراكز الثقافية فقد أنجز هذا على الرعاية وعلى العمل العلمي والفلسفي نفسه. وهذا سيعين على تفسير ما يذهب إليه بعض الباحثين من أن الفترة البويهية كانت «نهضة» بمعنى الإحياء الثقافي. وعلى كل فقد جاءت «النهضة» بمعناها الأصلي في إحياء العلم اليوناني الكلاسيكي خلال القرنين الأولين من الحكم العباسي في بغداد. ولكن حتى من حيث هذه الناحية من الممكن أن نعثر على تميز من أنه من الممكن أن النهضة العباسية المبكرة والنهضة الأوروبية قد تشتركان في الاهتمام بالعلم الكلاسيكي من أجل الإفادة منه أي من حيث تطبيقه على القضايا الحقيقية - فإن الناحية الفيلولوجية من الدراسات الكلاسيكية التي هي الأخرى لها جذورها الحديثة في النهضة الأوروبية، كانت غائبة تماماً في المقابل العربي. ثمة بضع إشارات علمية وفلسفية، مدرسية الطابع بالنسبة إلى الدراسات الأرسطية التي تبدو أنها كادت تستقر في مدرسة يحيى بن عَدي البغدادية وعند تلاميذه[١٠] لكن إعصار ابن سينا الفلسفي لم يلبث أن جرف هذه الاتجاهات بعيداً.

ثانياً: ردود الفعل المعاصرة لحركة الترجمة

إن السيل العارم من الكتب المترجمة كان العامل الفاصل في صياغة الثقافة العربية الكلاسيكية في القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين. وعلى نحو ما جرت عليه أية حركة في التاريخ كانت، على ما وصفت في الصفحات السابقة،

(١٠) لعل المثل الأفضل لهذا هو التعليق على الكاتيغوريا لأبي الفرج بن الطيب، إذ هو نسخة مطابقة تماماً لما كان قد دُوّن في الاسكندرية قبل ذلك بقرون خمسة، ويبدو أنه تمّ تماماً على أساس تقليد للعرف؛ قارن: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. note 12, p. 227.

قد بُدىء بها واحتُضنت ورُعيت من داخل المجتمع العباسي على أيدي جماعات وطبقات اجتماعية في سبيل دفع قضاياهم ومصالحهم وسياساتهم إلى الأمام؛ ولولا مثل هذه الرعاية الداخلية فإن نشاط الترجمة كان قد ظل، وحتى مع وجود أصحاب المواهب والعلماء من النصارى الناطقين بالسريانية، صناعة علمية ظرفية تقوم على أيدي قلة لا أهمية لها لا اجتماعياً ولا تاريخياً.

وما دامت حركة الترجمة هي ظاهرة اجتماعية وتاريخية، فبهذا المعنى يتوجب أن يترتب على ذلك نتائج متساوقة. وقد كانت هذه متعددة واتخذت صيغاً مختلفة خلال التاريخ الإسلامي. إن تتبعها التاريخي ودرسها الجدي لم يبدءا بعد؛ وإن كان ثمة شيء فهو أنها أعيقت وجُنّب البحث فيها بسبب شبه إجماع، لا أساس له من الصحة، بأن ثمة «اعتقاداً قويماً إسلامياً موحّداً لا خلاف حوله هو خصم عنيد للعلوم القديمة أما أنه كان ثمة ردود فعل لحركة الترجمة فأمر مؤكد، لكنها تحتاج إلى وصف ودراسة بتفصيل دقيق لكل عصر وإطار اجتماعي في التاريخ الإسلامي. في هذا القسم سأعرض للأبرز منها خلال فترة حركة الترجمة؛ وفي القسم التالي سأبحث الخصومة المبنية على «الاعتقاد القويم» المزعوم خلال العصور اللاحقة وفي السجل التاريخي الحقيقي.

إن رد الفعل الأولي لتدفق العلوم المترجمة جاء أصلاً من جهتين كانت الواحدة من خارج الحلقات العلمية العباسية في بغداد، والثانية جاءت من الداخل. وقد جاء رد الفعل الخارجي، وهو أمر مفهوم، من أتباع الأسرة الأموية المغلوبة والباكين على مجدها. فبعد انتصار العباسيين سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م أقام الأمير الأموي الوحيد الذي نجا، وهو عبد الرحمن الداخل، إمارة في الأندلس فقط تحت سلطته. [الخلافة الوارد ذكرها في الأصل خطأ، إذ إن هذه تمت على يد عبد الرحمن الثالث/ الناصر في القرن التالي (المترجم)]. وكان المذهب المالكي قد انتشر في

المنطقة، الذي أخذ نفسه بالدفاع عن الأسرة الخاسرة. وفي عبارة كل ما يمكن أن توصف به هو أنها رواية اعتذارية للأسرة الفاشلة، يقول أحد كبار الأئمة من المذهب المالكي، وهو عبد الله بن أبي زيد من القيروان في التراب التونسي (٣١٠ ـ ٣٨٦ هـ/ ٩٢٢ ـ ٩٩٨م) الذي يعتبر «مالك بن أنس» الثاني ما يلي(١١):

«رحم الله الأسرة الأموية: لم يُدخل أي من خلفائهم بدعة [هرطقية] في الإسلام. وقد غلب على حكامهم ورجال الإدارة عندهم أنهم عرب. لكن لما خرجت الخلافة عنهم وتلقفتها الأسرة العباسية اعتمدت دولتهم على الفرس الذين تولّوا مناصب القيادة، وكانت قلوبهم يملأها الكفر وكره العرب ودولة الإسلام. فأدخلوا إلى الإسلام نزعات كان من شأنها أن تدمر الإسلام. ولولا أن الله تعالى كان قد أوحى إلى رسوله ﷺ أن دينه والمؤمنين به سيتم لهم النصر يوم الحشر، لكان تم على أيديهم القضاء على هذا الدين. إلا أنهم أحدثوا ثُغَراً في [جدرانه] ودمروا عمدانه، لكن الله سيتم وعده، بإذن الله. وكان أول ما أخذوه دفقاً من الكتب التي عند اليونان فجلبوها إلى ديار الإسلام وعملوا على ترجمتها إلى العربية وعملوا على نشرها بين المسلمين. وكان الباعث على استخراجها من ديار الروم ونقلها إلى ديار المسلمين يحيى بن خالد بن البرمكي».

ثم يتابع عبد الله بن أبي زيد كلامه فيزودنا بالقصة التالية لتوضيح تملك يحيى للكتب اليونانية. إن الإمبراطور البيزنطي، الذي كانت الكتب اليونانية توجد في بلاده كان يخشى أنه إذا تفحص البيزنطيون هذه الكتب فإنهم يتخلّون عن المسيحية ويرتدّون إلى ديانة اليونان، ومن ثم يخرّبون إمبراطوريته. ومن هنا فقد جمع كل الكتب القديمة وخزنها في مبنى سرّي. فلما تولّى يحيى بن

(١١) Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 1, pp. 478-481.

خالد البرمكي شؤون الدولة العباسية على نحو تام، بلغه خبر الكتب المخزونة، فطلب من الإمبراطور البيزنطي أن يعيره إياها. وقد سُرّ الإمبراطور سروراً بالغاً لهذا الطلب لأنه، كما قال للأساقفة المجتمعين به، إن أسلافه أجمعين كانوا يخشون وقوع هذه الكتب في أيدي المسيحيين وقراءتها إذ إن هذا يعني تدمير المسيحية. ومن ثم فإنه اقترح أن تُرسل الكتب إلى يحيى مع الرجاء بأن لا تُعاد؛ وعندها، أضاف قائلاً «إن المسلمين سيتأذّون بهذه الكتب، ونكون نحن قد أمنّا شرها. إذ إنني لست واثقاً من أن يخلفني من قد يجرؤ أن يضع هذه الكتب بين أيدي الناس، ومن ثم فإن الذي نخشاه قد يصيبهم». ويختم عبد الله بن زيد حديثه بالحكمة التالية «إن عدداً صغيراً جداً من الذين انصرفوا إلى درس هذا الكتاب [في] المنطق نجوا من الزندقة. ومع ذلك فإن يحيى أقام في بيته مناظرات ومناقشات جدلية في أمور ما كان يجوز [أن تثار]، وأخذ كل من يتبع ديناً ما يناقش شؤوناً دينية ويثير خلافات حوله معتمداً على نفسه، أي طارحاً الوحي جانباً»[١٢].

هذا الأمر يمكن اعتباره رفضاً «ملازماً» للعلوم اليونانية: إن مقاومتها واجبة لا بسببها بالذات بل بسبب من ارتباطها بالعباسيين المغضوب عليهم وهم الذين أدخلوها. إذ إنه بالنسبة إلى الأمويين الذين سقطت دولتهم، ليس ثمة لأمر أتى به العباسيون أن يكون خيّراً أبداً. وقصة الإمبراطور البيزنطي والكتب، قُدّمت على أنها دليل على ضعف العباسيين وسذاجتهم، ومن ثم فإنهم ليسوا مؤهلين لتولي زعامة المجتمع الإسلامي.

---

(١٢) وردت عند: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: ويليه مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لتقي الدين بن تيمية، تحقيق علي سامي النشار (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٤٧)، ص ٦-٨.

إن رد الفعل الداخلي من داخل العالم العقلي العباسي في بغداد والمجتمع العباسي عامة نبع من جهات مختلفة كانت كل منها تعمل مستقلة عن الأخرى ولأسباب خاصة بها. وفي محاولة لفهم الوضع الاجتماعي المعقد خلال فترة الترجمة فإنه من الضروري أن نقدم كلمة حيطة كي لا ينتهي الأمر بنا إلى نظرة ملتوية ومبنية على مفارقة تاريخية. ففي المكان الأول لم يكن ثمة شيء يمكن أن يطلق عليه اسم «المعتقد الإسلامي» في الفترة التي نتحدث عنها بالمعنى العام للحد (في الحقيقة ولا بأي معنى). كان ثمة سياسات أيديولوجية من المؤكد أن الخلفاء تعهدوها وصاغوها، لكن هذه كانت ذات محتوى أو توجيه ديني أصلاً على مستويات مختلفة ونشاط متباين. وبين السياسات الثلاث التي تحدثت عنها في الفصول السابقة كان سياسة المنصور الأقل «تديّناً» من حيث الناحية الدينية، فيما كانت سياسة المهدي دينية (إسلاميّة) في النواحي الجدلية فحسب، أي أنها دافعت عن الإسلام بمقاومة غير المسلمين وعبر اضطهادهم، وعلى كل دون تحديد لمعنى «الإسلام»؛ وسياسة المأمون وحدها كانت دينية بمعنى أنها فرضت عقيدة دينية معينة: فقد رفعت سياسته المبدأ الديني على أنه العنصر الأساسي في أيديولوجيته السياسية واتخذ من الدين العنصر الأساسي الأيديولوجي الأعلى لبرنامجه السياسي، متأسياً بذلك عهد أردشير الساساني. وعلى كل فإن أيديولوجية الخلافة فيما كانت تنزع أحياناً لفرض عقيدة على أنها هي «المعتقد»، فهذا ليس هو المقصود بهذا التعريف. فيما سوى الايديولوجيات التي جاءت من الأعلى، فإن المجتمع العباسي، إذا نظر إليه من الداخل، كان مزيجاً من جماعات متنافسة تتحكم فيها أيديولوجيات متباينة ومعتقدات وممارسات دينية وكانت جميعها، على نحو ما كان عليه الحكام، تحاول أن تصوّر وجهات نظرها على أنها «عقائدية»، وأن تؤمّن لها مكاناً مركزياً في المجتمع. ومن ثم فإن فترة الترجمة هي فترة

تكوّنية التي لم يكن قد تبلور فيها أي رأي «ديني» إلى حد أنه يمكن القول عنه بأنه «عقيدة»؛ وإن كان ثمة ما يقال، وإذا ترتب علينا أن نصدر حكماً على أساس الدعم الذي لقيته حركة الترجمة من جمّاع النخبة السياسية والاقتصادية في المجتمع البغدادي (انظر الفصل السادس)، فقد قاربت أن تكون أيديولوجية «أكثرية» ـ حتى ولو لم تكن نظرة دينية ـ على نحو ما يمكن أن يُرغّب فيه، ومن المؤكد أنها استمرت على ذلك في القرن البويهي الذي تلا (٣٣٣ ـ ٤٤٧هـ/ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥م).

ثانياً لم تقم خلال هذه الفترة مواجهة بين ما يسميه الباحثون الغربيون «العقل» و«الإيمان». وقد كان لمسألة الأسلوب الذي يمكن أن يُحدّد فيه الإيمان دور أساسي في التطورات الكلامية في هذه الفترة، لكن ذلك لم يكن على خلاف مع «العقل»؛ وإن كان ثمة ما يذكر فهو أن العقل كان يستعمل أداة في هذه المناقشات جمعاء. فضلاً عن ذلك، فإن العقل لم يكن شيئاً يتبناه العلماء حصراً مراعاة للعلوم اليونانية في مواجهة لـ «إيمان» المسلمين الغافلين (إن هذا الانقسام الثنائي هو تعبير لاهوتي غربي لا علاقة له بالحقائق الإسلامية). ما أكثر ما يعثر الواحد، أثناء المناقشة في التقاليد الفلسفية والعلمية في المجتمعات الإسلامية الملاحظة الذكية التالية للكندي:

«وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس [المختلفة] عنا والأمم المباينة [لنا]، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق وليس [ينبغي] بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به؛ ولا أحد بخس الحق بل كل يشرفه الحق»[١٣].

(١٣) «في الفلسفة الأولى،» في: أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق وإخراج محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج (القاهرة: دار =

والأمر الذي لا يعثر عليه الواحد منا أبداً هو الرأي أبداه معاصره ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) وهو عالم تقليدي لا اهتمام له بالعلوم المترجمة. ففي مقدمة كتابه الأدبي الكبير عيون الأخبار يقول ما يلي:

«فإن هذا الكتاب، وإن لم يكن في القرآن والسنّة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام، دالّ على معالي الأمور، مرشد لكريم الأخلاق، زاجر عن الدناءة، ناه عن القبيح، باعث على صواب التدبير وحسن التقدير ورفق السياسة وعمارة الأرض. وليس الطريق إلى الله واحداً ولا كل الخير مجتمعاً في تهجد الليل وسرد الصيام وعلم الحلال والحرام، بل الطرق إليه كثيرة وأبواب الخير واسعة...

«فإن العلم ضالة المؤمن من أخذه نفعه، ولن يزري بالحق أن تسمعه من المشركين ولا بالنصيحة أن تستنبط من الكاشحين، ولا تضير الحسناءَ أطمارُها، ولا بناتِ الأصداف أصدافُها، ولا الذهبَ الإبريزَ مخرجه من كِبا. ومن ترك أخذ الحسن من موضعه أضاع الفرصة، والفرص تمر مرّ السحاب... وقد قال ابن عباس: «خذوا الحكمة ممن سمعتموها منه، فإنه قد يقول الحكمة غير الحكيم وتكون الرمية من غير الرامي»[14].

والذي توضحه هذه المقتبسات هو أننا نشهد في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي في بغداد مجتمعاً غنياً بالنصوص والذي

= الفكر العربي، ١٩٥٠-١٩٥٣)، ج ١، ص ١٠٣، و Alfred L. Ivry, *Al Kindi's Metaphysics*, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York Press, 1974), p. 58.

(١٤) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، كتاب عيون الأخبار، ٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٥-١٩٣٠)، ج ١، ص ١٠,١١ ـ ١٠,١٥ و١٥,١١ ـ ١٥,١٧. وقد أُعيدت طباعته سنة ١٩٧٣.

كان يزخر بثروة كبيرة من الآراء والمواقف التي تدور في فلكه. لم تكن الحدود الواضحة حول الأوضاع العقلية والأيديولوجية، قد رُسمت ولم يتح بعد لحركة أو لجمّاع عقائد أن تؤسس لنفسها موقعاً مهيمناً واضحاً. وكان من اليسير أن يُعثر على أي عدد من الآراء المتباينة، ومن ثم فإنه أمر خاطىء من ناحية منهجية أن تفرز مواقع بعض جماعات أو أحزاب أو فئات على أنها «عقائدية» أو أنها تمثل إما «الإيمان» أو «العقل». إن تفهم الجماعات الإسلامية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي يجب أن يخضع لما كانت الجماعات نفسها مؤسسة عليه. والنموذج الأمثل حول هذا الموضوع يزودنا به النهج الذي تنعكس فيه المواقف نحوه في الشعر الذي نظم في المكان والزمان بالذات. فقد نال العلوم المترجمة والفلسفة خاصة، من النظرة المادحة والذامة على ما جاء في قصيدتين لاثنين من أهل الأدب من نيسابور، واللذين عاشا في أواخر حركة الترجمة. وقد اقتبسا في أعمال النقادة الثعالبي (ت ٤٢٩هـ/١٠٣٨م) الذي كان أيضاً نيسابورياً. الأول أبو سعيد بن دوست (ت ٤٣١هـ/١٠٤٠م)[١٥]، يقول:

يا طالب الدين اجتنبْ سبل الهوى

كي لا يغول الدينَ منك غوائلُ

الرفضُ هُلْكٌ واعتزالُك بدعة

والشِّرْكُ كفرٌ والتفلسفُ باطلُ

فيما يفصح أبو الفتح البُستي (ت بعد ٤٠٠هـ/١٠٠٩م)[١٦] عن موقف مضاد:

---

(١٥) Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 8, p. 237.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤٠.

خفِ الله واطلبْ هدى دينِهِ
وبعدهما فاطلبْ الفلسفة
لئلا يغرّك قوم رضوا
من الدين بالزور والفلسفة
ودع عنك قوماً يعيبونها
ففلسفة المرء قلّ السفه(١٧)

مع وعينا لهذه المحاذير، فإنه من الممكن أن نجد، في تحليلنا للقوى الاجتماعية المحرّكة للمجتمع العباسي في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، أن العامل الفريد الأبرز الذي انتهى إلى خلق مساق قُيّض له في النهاية أن يؤدّي إلى استقطاب بين العلوم المترجمة، مع كل ما انتهى بها الأمر إلى تمثيله، وبين العلوم القرآنية والتقليدية هو سياسة المأمون في «المحنة»؛ وقد انتهى بها الأمر إلى نتيجة جاءت على عكس ما خُطّط لها. إذ إنها صيّرت موقفاً دينياً، وهو خلق القرآن، نقطة الخلاف الرئيسية، واستَعْدَت أولئك الذين كانوا أنصار المعرفة الدينية المنقولة بأساليب تقليدية، أي الفهم النصي للقرآن والحديث، وأعانت على الالتحام

---

(١٧) النص المقتبس في الأصل الانكليزي هو في ترجمة: E. K. Rowson, «The Philosopher as Littérateur: al-Tawhidi and his Predecessors,» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften*, vol. 6 (1990), note 128, p. 86.

النصوص الشعرية مقتبسة من: أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي: **خاص الخاص**، تقديم حسن الأمين (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، ص ٧٢ وما بعدها، و**يتيمة الدهر**، تحرير م. م. عبد الحميد، ٤ مج، ط ٢ (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥٦)، مج ٤، ص ٣١٤. إن العجز الأخير منتزع من نكتة للبُستيّ، وقد أشار إليها غولدتزيهر في: Ignácz Goldziher, *Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Antiken Wissenschaften*, Abhandlungen der Koniglich Preussischen Akademie der wissenschaften. Philosophisch - historische klasse, Jahrgang 1915; no. 8 (Berlin: Verlag der Akademie, 1916), note 3, p. 35 and note 138, p. 215.

وهي الفلسفة فلّو السَّفَه.

في مجموعة محدّدة تماماً وعلى أن تنتج نظرة دينية أساسها الإيمان بأزلية القرآن[١٨]؛ وعلى وجه التخصيص جعلت من أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/ ٨٥٥م) شهيداً، الأمر الذي زوّد شخصه التقليديين في ما بعد بمرتكز ونقطة تجمّع للانطلاق.

إن هذا لم يؤثر في حركة الترجمة مباشرة أو آنياً، على نحو ما أكّدته في الفقرة السابقة، إذ إنها استمرت في الازدهار بقية القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي وطوال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي؛ فهي أصلاً لم يكن لها أية صلة بالمحنة ولم يحسبها المعاصرون على أنها كذلك. لكن سياسات المأمون هي التي يسّرت هذا التداعي: فإن اتخاذه حركة الترجمة أساساً للإيمان المتعقّل، الاعتزال، لاستخدامها في سبيل تركيز السلطة الدينية في يد الخليفة ونخبته من أهل الفكر (انظر الفصل الرابع). هذا هو الذي أثّر في التقليديين في الصميم، إذ إنه كان يعني الخسارة المقابلة لدعواهم بأنهم أصحاب المعرفة الدينية والسلطة الدينية. ومن ثم فقد كانت مقاومتهم للمحنة من حيث الأصل مقاومة للنظرة الدينية التي فرضها الاعتزال بالنسبة إلى الأمرين: محتواها النظرة الفلسفية للأمر الديني، وأسلوبها المناظرة الجدلية ـ ولم تكن ضد العلوم المترجمة أو الأجنبية.

وثمة حادثة وقعت بعد نحو أربعين سنة من انتهاء «المحنة» تفسّر هذه الناحية على نحو واضح. يورد المؤرخ الطبري ـ الرواية التالية للسنة ٢٧٩ هـ (نيسان/أبريل ٨٩٢ ـ ٢٢ آذار/مارس ٨٩٣م): «فمن ذلك ما كان من أمر السلطان بالنداء بمدينة السلام [٢٧٩ هـ/ ٨٩٢م] ألا يقعد على الطريق ولا في مسجد الجامع لا

(١٨) انظر: W. Madelung, «The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran,» in: J. M. Barral, ed., *Orientalia Hispanica* (Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1974), pp. 504-525.

صاحب نجوم ولا زاجر، وحلف الوراقون ألا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة»[١٩].

وقعت هذه الحادثة في أواخر حكم المعتمد، ويبدو أن ذلك كان قبل تسنم المعتضد[٢٠]، خلال فترة اضطراب سياسي واجتماعي عاصف؛ كانت الحرب ضد الزّنج قد انتهت (٢٧٠ هـ/ ٨٨٣م)، فيما كان خطر القرامطة في بدايته (٢٧٨ هـ/ ٨٩٢م) وكانت فرق مختلفة من الجند تقتتل فيما بينها في بغداد. ومن الواضح، على ما يلاحظ فيلدز (Fields) في تقديمه لترجمته «فرضت الرقابة على الخطباء وباعة الكتب لمنع المجادلات والهيجان الدينيين في بغداد»[٢١]. وكان المقصود منها خاصة منع الناس من التجمع في الأماكن العامة، ويبدو أن ذلك كان لمناسبة

---

(١٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دوغويه، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩-١٩٠١)، ج ٣، ص ٢١٣١. وقد ترجمه إلى الانكليزية P. M. Fields في: Philip M. Fields, trans., *The Abbasid Recovery*, annonated by Jacob Lassner, History of al-Tabari; vol. 37. SUNY Series in Near Eastern Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 1987), p. 176.

وقد أضفت المصطلحات العربية في معتكفات.

(٢٠) أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٩-١٩٣٩)، ج ١١، ص ٦٤-٦٥، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **دول الإسلام** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف، ١٣٦٤ هـ/ ١٩٤٥م)، ج ١، ص ١٢٣. إن كليهما يوردان هذه الحادثة أيضاً ويشيران إلى أن خليفة الوقت هو المعتضد. على كل فإن الطبري يذكر حدوثها، على نحو واضح، في خلافة المعتمد، وأنه من الصعوبة رفض رواية الطبري، وهو المفروض أنه شاهد الأمر بنفسه. إنه من المناسب أن نشير هنا إلى الميول الشخصية التي كانت تبدو عند المؤلفين التابعين. ومع أن كلا المؤلفين، ابن كثير والذهبي، كانا متعاصرين كمحدثين ومؤرخين سوريين، فإن الأول منهما يشير إلى الشؤون الثلاثة موضوع الحديث بالكلمات نفسها التي يستعملها الطبري، فيما يبدل الثاني بحذف لفظة «كلام» ويبدل «جدل» بكلمة «منطق».

(٢١) Fields, trans., Ibid., p. 15.

إجراء لا شعبي كان الخليفة يفكر باتخاذه. مثل هذه الصلة واضحة لمناسبة حظر من هذا النوع جاء بعد خمس سنوات، في سنة ٢٨٤ هـ/ ٨٩٧م، لما اعتزم المعتضد أن يُلعَن معاوية، الخليفة الأموي الأول، على المنابر، واعتزم أن يستبق التظاهرات العامة[٢٢]. وفي هذا ما يدل على أن الموضوعات التي كانت تعالج في الكتب التي مُنع بيعها كانت تؤدي إلى مثل هذه التجمعات. ومن هنا فإن القصد من هذه الرقابة (التي كانت قصيرة الأمد) كان المحافظة على النظام ولم يكن لها أي محتوى عقائدي؛ وبخاصة فإنها لا تشير إلى مجابهة «إسلامية» متأصلة للعلوم الأجنبية أو لدراستها. ومع ذلك فإن الذي نشير إليه هو أن هذه الموضوعات كانت تثير الخصام وكانت السلطات، المسكونة بفكرة الهدوء السياسي، قد تجنبتها. إن التقليديين الذين كانوا ضحية «المحنة» قاوموا الآراء الدينية القائمة على الفلسفة والمناقشات الجدلية، وهي الموضوعات بالذات الوارد ذكرها في إجراءات سنة ٢٧٩ هـ/ ٨٩٢م. ومن ثم فإن اختيار هذه الموضوعات بالذات في الإجراءات المذكورة كان يمكن تفسيرها من حيث ارتباطها بالمحنة. ومن الواضح أن المحنة كانت قد جعلت هذه الموضوعات خلافية فخلقت الاستقطاب الذي أشرت إليه في البدء. على أنه يقتضي أن يُؤكّد أن هذا الاستقطاب في القرون التالية وفي مجتمعات إسلامية مختلفة لم يكن سكونياً ولا أصولياً أساساً، وهذا يفرض علينا وجوب تحليل ديناميكية ظهورِه بين الفينة والفينة وعلى نحو تفصيلي خاص ومتماسك.

(٢٢) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٢١٦٥؛ *The Return of the Caliphate to Baghdad*, translated and annonated by Franz Rosenthal, SUNY Series in Near Eastern Studies. History of al-Tabari; v. 38 (Albany, NY: State University of New York Press, 1985), p. 47, and Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religionsen im Frühen Islam*, 6 vols. (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 4, pp. 728-729.

إن مقاومة التقليديين للمعتزلة ولهذه الموضوعات كان لها شأن في السياسة التربوية المتأخرة إذ كان التقليديون هم الذين قاموا في النهاية بصياغة المنهاج العلمي للدراسة الشرعية الرسمية في المجتمعات الإسلامية. ولم يضمّنوا هذا المنهاج العلمي، أياً من هذه الموضوعات، وهذا ما كان منتظراً، كما أنهم لم يضمّنوه أياً من العلوم المترجمة الأخرى. ومن الممكن تفسير هذا الأمر، من الناحية الواحدة، على أساس أن العلوم المترجمة لم تكن تمثّل اهتماماتهم ولم تكن، في التحليل النهائي، ذات صلة وثيقة بالمادة موضع الدرس، ومن الناحية الثانية، بداعي الصلة التي تولّدت في عقول الناس بين الجدلي والعلوم المترجمة التي نتجت عن حملة المأمون الأيديولوجية. ومن ثم، فإن نتيجة البحث التي خلقها أدب الترجمة ظلت مبدئياً في جو خاص[٢٣].

إن فصل نواحي الاختصاص أو الصلاحية للعمل اعتبر أنه أمر صحيح ليس من قبل التقليديين فحسب بل أيضاً من قبل باحثي العلوم المترجمة. في أواخر فترة الترجمة وجه فيلسوف بارز كان تلميذاً مباشراً للفارابي ويحيى بن عَدِي وهو أبو سليمان السِّجِستاني نقداً لإخوان الصفا لمحاولتهم، غير الناجحة، في ملاءمة الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية. وقد أكد أن فشلهم نشأ عن التضارب المتأصل والأساسي في المجالين.

«وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية الشريعة العربية [الإسلامية] فقد حصل الكمال...

«ظنّوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع؛ ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسّوا الفلسفة في الشريعة، وأن يضمّوا الشريعة إلى الفلسفة.

(٢٣) انظر المناقشة حول هذا الموضوع في: George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West. With Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), pp. 67-70.

وهذا مرام دونه خَرْط القَتاد... إن الشريعة مأخوذة عن الله ـ عز وجل ـ بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحي»[٢٤].

بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وانقضاء حركة الترجمة، ولما تم للشريعة الترسّخ على نحو ثابت في الحياة الاجتماعية الإسلامية أتيح لبعض الموضوعات التي ناهضها التقليديون، والعلوم المترجمة ذات الصلة، أتيح لهما أن يعاد ضمهما إلى مناهج الدراسة على نحو تدريجي، عبر تسويات جاءت من جميع الجهات. وفي حالة الكلام، على نحو ما بحثه جورج مقدسي، فقد شُرِّع وجوده فقط عن طريق اندماجه بالمدارس الشرعية وبإعادة صياغة تاريخه السابق على أنه جدال بين المذاهب الناشئة[٢٥]. وقد تم دمج المنطق والجدليات مع الشريعة والكلام دمجاً تاماً وذلك بسبب الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م)، أصلاً، لكن ليس كليّاً، أما الفلسفة الأرسطية، على نحو ما طوّرها ابن سينا، فقد حافظت على استقلالها واستمرت على إثارة مناقشات وتفسيرات للكلام والتصوف في مختلف الجماعات الإسلامية على نحو لا يزال بحاجة إلى الدرس على نحو مفصّل.

وعلى كل فقد كان رد الفعل لدمج العلوم اليونانية خلال حركة الترجمة على نحو عام، موقفاً يفخم إنجازات العرب قبل الإسلام وبعده بحيث تصبح على درجة المساواة مع تلك التي حققها اليونان إن لم تفقها. إن مثل رد الفعل هذا الذي قد يكوّن حماسة أكثر من الواقع في التعظيم من شأن الآداب اليونانية من قبل

(٢٤) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحرير أحمد أمين وأحمد الزين (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥١)، ج ٢، ص ٥-٦. وقد أعيدت طباعته في بيروت.

(٢٥) G. Makdisi, «The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Usûl al-Fiqh,» *Studia Islamica*, vol. 59 (1984), pp. 21-22.

أنصار حركة الترجمة لا يجوز، على كل حال، أن يُساء تفسيره فيحسب مقاومة للعلوم اليونانية؛ لم يقصد منه إقصاء الأعمال اليونانية عن جُمَاع العلوم المقبولة بل فقط من أجل تقديم تقليد بديل أو تقليد أكثر شمولاً أو أصح. إن ممثل أقدم رد فعل نملكه لمثل هذا هو، للمرة الثانية، ابن قُتيبة. ففي مقدمة كتابه كتاب الأنواء الذي يعالج الفلك والأنواء على نحو تقليدي، وليس على ما ورد في سياق التعليم الأرسطي، يقول ما يلي حول الأسباب التي دفعته إلى تأليف كتابه:

«وكان غرضي في جميع ما أنبأت به الاقتصار على ما تعرف العرب في ذلك وتستعمله، دون ما يدعيه المنسوبون إلى الفلسفة من الأعاجم ودون ما يدعيه أصحاب الحساب. فإني رأيت علم العرب بها هو العلم الظاهر للعيان، الصادق عند الامتحان، النافع لنازل البر وراكب البحر وابن السبيل. يقول الله عز وجلّ: ﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر﴾[٢٦].

وفي القرن التالي كان الكلامي عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ/١٠٣٧م) يتحدث عن علم الحيوان، فقد تقدم خطوة على ابن قتيبة وقال، متابعاً قيادة الكندي، وأكد على أن يونان وقحطان (الجدين الأعليين الأسطوريين لليونان والعرب على التوالي ـ انظر الفصل الرابع) كانا أخوين وعلى أن الفلسفة انتحلت معرفة العرب القديمة:

«وما ذكرت الفلاسفة من هذا النوع شيئاً إلا مسروقاً من

---

(٢٦) قارن: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **كتاب الأنواء في مواسم العرب** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٦)، الفقرة ٢، ص ١-٢؛ C. Pellat, «Le Traité d'astronomie pratique et de météorologie populaire d'Ibn Qutayba,» *Arabica*, vol. 1 (1954), p. 87, et **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ٩٧.

حكماء العرب الذين كانوا قبل زمان الفلاسفة من العرب القحطانية والجُرهميّة والطَسميّة وسائر الأصناف الحميرية. وقد ذكرت العرب في أشعارها وأمثالها جميع طبائع الحيوان، ولم يكن زمنها بَاطنيّ ولا زعيم للباطنية»[٢٧].

وقد كان شعور من مثل هذا النوع منتشراً في القرنين الثالث ـ الرابع الهجريين/التاسع ـ العاشر الميلاديين وكان جزءاً أساسياً من رد الفعل اللغوي للشعوبية التي بحثها اغناتز غولدتزيهر (Ignácz Goldziher) والرد الاجتماعي لها الذي طوره غِب (ولو أن الإشارة الوحيدة كانت الخلفية الفارسية)[٢٨]. يبدو أنه من الواضح أن حركة الترجمة، مع أنها كانت مدينة في مجملها للثقافة الفارسية للترجمة كانت ذات أثر في خلق أوضاع عربية التركيز خاصة بها.

ثالثاً: التراث للأجيال التالية: الفلسفة والعلم العربيان وأسطورة المقاومة «الإسلامية» للعلوم اليونانية

إن حركة الترجمة، من حيث هي كذلك، توقفت حول نهاية الألف الأول، إذ إن البحث العلمي والفلسفي الذي زوّد القسم

---

(٢٧) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧)، ص ٢٩٥.

(٢٨) Ignácz Goldziher, *Muslim Studies*, edited by S. M. Stern; translated from the German by C. R. Barber and S. M. Stern, Original German Edition (1889) (London: Allen and Unwin, 1967), vol. 1, pp. 137-198; «The Social Significance of the Shuubiya,» in: Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk, Beacon Books on World Affairs (Boston: Beacon Press, 1962).

ومُعاد نشره في: *Studia Orientalia Ionni Pederson dicata* (Copenhagen: [n. pb.], 1953).

ومن أجل تفسيرات متنوعة عن مفهوم «الشعوبية»، انظر مقالة: S. Enderwitz, in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, pp. 513-516.

الأكبر من الطلب في بغداد وسواها أصبح مستقلاً (الفصل السابع/ أولاً). هذا العمل العلمي والفلسفي بالعربية يزداد الاهتمام البحثي الذي يستحقه، إلا أن تتبع تاريخه خلال الألف الذي بدأ يومها يقع، يبدو على نحو واضح أنه، خارج الدراسة الحالية. ومع ذلك فإنه بسبب ما خلقته البحوث السابقة من رأي سائد بأن العقيدة الإسلامية القديمة كانت تقاوم العلوم اليونانية المترجمة، أي لهذا التقليد العلمي والفلسفي، بيد أنه من الضروري أن يعلّق على الموضوع باختصار على أنه عون للبحث المستقبلي.

إن الدراسة الوحيدة الأكبر أثراً التي أدت إلى خلق هذه الفكرة الخاطئة هي المقالة التي كتبها إغناتز غولدتزيهر بعنوان «The Old Islamic Orthodoxy Toward the Ancient Sciences»، وقد نشرت لأول مرة بالألمانية سنة ١٩١٦، وقد استمرت الإشارة إليها على أنها الرأي الخبير حول الموضوع، وقد ترجمت إلى الانكليزية سنة ١٩٨١ بعنوان خاطىء (ومضلل أيضاً) «The Attitude of Orthodox Islam Toward the Ancient Sciences»[٢٩]. ثمة نقدان يمكن أن يوجها إلى هذا العمل، الذي يمكن اعتباره، على كل حال، عملاً علمياً متميزاً، وكلا النقدين يبدأ من العنوان، إذ إن الفرضيتين لم يشر إليهما قط في العمل كله: ما هي العقيدة الإسلامية، ومن خلال ذلك، ما العقيدة الجديدة؟ وبسبب غياب التخصيص الواضح، فإن الأجوبة يتطلب انتزاعها بالضرورة من محتويات المقالة وما تتضمنه[٣٠].

---

(٢٩) Goldziher, *Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Antiken Wissenschaften.*

وقد ترجمها M. L. Swartz في: *Studies on Islam*, translated and edited by Merlin L. Swartz (New York: Oxford University Press, 1981), pp. 185-215.

والإشارة إلى الأصل تسبق الإشارة إلى الترجمة.

(٣٠) من أجل الاطلاع على فئة أوسع مدى لانتقاد مقال غولدتزيهر، لكنها =

بدءاً نتناول الثانية، والتي هي أقل أهمية، وهي قضية الدراسة بالذات: هوية «العقيدة القويمة القديمة». «فالعقيدة القويمة القديمة» من الواضح أنها تقارن بعقيدة «جديدة»، وهذه كانت تعتبر الإسلام في أيام غولدتزيهر، الأمر الذي يذكره في الجملة الأولى من مقالتة «إن العقيدة الصحيحة الإسلامية في تطورها الحديث لا تضع عراقيل للعلوم القديمة، ولا ترى خلافاً في ما بينها وبين تلك العلوم»[٣١]. إن هذا القول يُشير إلى مصدر غولدتزيهر التعليلي، بل انحيازه السياسي. يبدو أن اهتمامه كان منصبّاً على تصوير أولئك المسلمين الذين قاوموا العلوم القديمة أنهم يمثلون ما يسميه «العقيدة القويمة القديمة». ومن حيث إن أغلب الذين ذكرهم من خصوم العقلانية كانوا حنابلة، أو أدعى إلى الصحة لم يكونوا من الأحناف (على ما سأوضح ذلك في ما يلي من هذا الجزء)، فهم يوصفون، لذلك في ظلام، فيما يبدو الأحناف، تبعاً لذلك، ممثلين لـ «العقيدة القويمة الإسلامية» في تطورها الحديث، ويوصفون على أنهم عقلانيون على نحو يتلاءم مع العلوم القديمة. إن الموقف العدائي لغولدتزيهر للحنبلية الذي كان قد ضلّل عدداً ليس صغيراً من الباحثين الذين كتبوا بعده، أمر معروف جيداً على ما أظهره

= موضوعة على نحو أكثر شفقة، انظر: A. I. Sabra, «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement,» *History of Science*, vol. 25 (1987), pp. 230-232.

(٣١) «إن الإسلام السني المعاصر لا يقيم سداً ضد العلوم القديمة في بنائه الحديث، ولا يرى نفسه في منزلة المقاومة لها»، وقد قبلت ترجمة شوارتز Swartz، انظر: Goldziher, Ibid., p. 24.

إنه يستبدل الإسلام السني المعاصر بالإسلام السني، ويضيف كلمة «دراسة» قبل العلوم القديمة، ص ٢٠٩. إن حشر كلمة «neuzeitliche» (المعاصر) في الجملة الأولى هو أمر هام بالنسبة للاهتمام الذي يربط به غولدتزيهر حيث يفرّق بين السنية المعاصرة والحديثة من جهة والقديمة من جهة أخرى.

جورج مقدسي[٣٢]. وفي خضمّ الحقائق السياسية في أيام غولدتزيهر، على نحو ما أظهره مقدسي[٣٣]، كان الوهابيون في العربية السعودية هم الحنابلة (المحدثون)، فيما كان خصومهم العثمانيون أحنافاً. وإذا نحن أدركنا هذا الانحياز فإن أهمية الضوء الذي تلقيه على ايديولوجية غولدتزيهر والجو السياسي في أوروبة في أيامه وليس على الوضع المفترض على موقف «العقيدة القويمة القديمة» بالنسبة إلى العلوم القديمة[٣٤].

وقد جاءت ترجمة م.ل. شوارتز (M. L. Swartz)، التي حذف فيها كلمة قديم (old) من المقالة لتزيد نبرة معاصرة كان من شأنها أن تدعو إلى الاستمرار في هذا الانحياز، إذ إنه بذلك الحذف أزال حتى هذا التفريق الجزئي بين الأزمنة المتباينة للتاريخ الإسلامي. ومما يجب القبول به هو أن غولدتزيهر أضافها من أجل الغرض الذي أشير إليه تواً، لكن كان على شوارتز أن يعي أن غولدتزيهر كان له موقف عدائي من الحنبلية، إذ إن شوارتز قد ترجم، في المجلد نفسه مقالة جورج مقدسي التي تبين هذا الأمر بوضوح، ذلك بأن حذف كلمة «قديم» في سياق الكلام تجعل من جميع «الإسلام العقائدي» خصماً لدراسة العلوم القديمة.

---

(٣٢) انظر، على سبيل المثال، مسحه الموجز عن تأثير تحيز غولدتزيهر في: G. Makdisi, «The Hanbali School and Sufism,» *Boletin de la Asociacion Española dē orientalisatias*, Madrid, vol. 15 (1979), pp. 115-126.

وقد أعيدت طباعته في: George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Collected Studies; 347 (Aldershot: Variorum, 1991).

(٣٣) في دراسته المفصلة عن موقف الاستشراق الغربي المعادي للحنبلية، انظر: G. Makdisi, «L'Islam Hanbalisant,» *Revue des études Islamiques*, vol. 42 (1974), pp. 213 ff.

وقد ترجمها أيضاً شوارتز في: *Studies on Islam*, pp. 219 ff.

(٣٤) من الطبيعي أن يحتفظ مقال غولدتزيهر بقيمته من حيث إنه يحتوي على لائحة من المقتبسات لمختلف العلماء المسلمين حول موضوع العلوم القديمة.

والقضية الأخرى، وهي الأخطر، في دراسة غولدتزيهر هي فشله في تعيين «العقائدية» لعنوانه، وترتّب على ذلك أن حسب القارىء أن «العقائدي» كان يجب أن تعني ممثلي جميع المذاهب التي تضمنت المقالة آراءها ضد العلوم القديمة بتفصيل. لكن صعوبتين تمثلان هنا: الأولى التساؤل عن المعنى الدقيق «للعقائدية» في المجتمعات الإسلامية الذي لم يعيّن قط، والثانية هي فرض هوية على عدد من الأفراد، بسبب أقوالهم ضد العلوم القديمة، على أنهم «عقائديون». بدءاً كما لا شك أن غولدتزيهر نفسه كان يعرف أن «العقائدية» في الإسلام السني ليست أمراً تشرعه سلطة دينية مركزية (على ما هو عليه الحال بالنسبة إلى الكنائس المسيحية الأرثوذكسية والكاثوليكية) ـ ليس ثمة سلطة من هذا النوع؛ كل ما يمكن أن يقال هو وجود مقاربة دينية معينة في وقت خاص وفي موقع خاص[٣٥]. لكن حتى هذا كان يجب أن يحدّد إلى أي طبقة، بين طبقات المجتمع المتباينة؛ تعود هذه المقاربة، إذ إن الافتراض «لانتشاره» بمعنى أنه «رأي الأغلبية» ليس بالضرورة أن يكون دوماً صحيحاً. فعلى سبيل المثال، إن الفاطميين استولوا على مصر في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. كان الفاطميون اسماعيليين متحمسين لعقيدتهم إذ كانت منبثقة عن التشيع، وكانوا يقومون بالدعوة النشيطة لا في مصر وحدها ولكن عبر العالم الإسلامي بأجمعه؛ ومع ذلك فإن غالبية سكان مصر المسلمين كانت واستمرت سنية المذهب (وحتى في مواجهة مع الاضطهاد أحياناً)، دون أن نذكر أن قطاعات مهمة من السكان الأصليين في البلاد (من المحتمل أنهم كانوا في القرن

(٣٥) من أجل مشكلات الرأي حول «السنية» في الجماعات الإسلامية، يجب الرجوع الآن إلى البحث المعمّق الذي وضعه: Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Fruhen Islam*, vol. 4, pp. 683 ff.

الرابع الهجري/العاشر الميلادي يزيدون عن النصف على نحو عام) الذين كانوا نصارى ويهوداً. ففي هذا السياق من هم «العقائديون»؟ وهل من الممكن أن يستعمل هذا الحد بمعناه التام بالنسبة إلى الفاطميين دون تحديد وتركيز أدق؟ ولنعد إلى موضوع غولدتزيهر: كان الفاطميون رعاة كباراً للعلم والفلسفة اليونانيين اللذين ازدهرا فعلاً في أيامهم. ومن هنا فإن الروايات المتفرقة عن الخصومة المزعومة لعلوم الأقدمين التي يذكرها غولدتزيهر، دون تخصيص أو تركيز، هي لا معنى لها في أحسن الأحوال، وتؤدي إلى درب خاطىء في أسوإها.

على سبيل المثال، فإن غولدتزيهر يضع في لائحة (ص ١٧ ـ ١٨/١٩٣ ـ ١٩٤) اسم اللغوي ابن فارس (ت ٣٩٥هـ/١٠٠٥م)[٣٦] على أنه ممثل لـ «شعور الأكثرية من الحلقات الدينية التقليدية» المخاصمة للعلوم اليونانية خاصة الهندسة، ويقرر أنه أعرب عن نفسه في مقدمة كتاب من كتبه الذي أهداه إلى الوزير البويهي المشهور الصاحب بن عبّاد، وأضاف الذي كان «خصماً لعلوم الأوائل». وعلى كل فإن مثل هذا القول هو أمر مضلل دون قصد، فضلاً عن ذلك دون الإشارة، أو على الأصح التشديد، في الوقت ذاته، ان هذا كله كان يحدث في الري (خارج طهران الحديثة) وبغداد تحت حكم البويهيين (٣٣٣ ـ ٤٤٧ هـ/٩٤٥ ـ ١٠٥٥م) وهي الفترة التي كانت دراسة العلوم القديمة وتعهدها، على ما يشهد به الجميع، موضع عناية الأغلبية الساحقة من جميع أهل الفكر، وسيطرت على الحياة العقلية في أكثر مجالاتها. من الطبيعي أن تكون ثمة رؤى مخالفة ـ فالرؤى المخالفة قائمة في جميع الموضوعات وفي كل المجتمعات ـ وكان ابن فارس أحد

(٣٦) Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 8, p. 209.

هذه الأصوات المخالفة، لكن مثل هذا كان في الفترة البويهية يمثل أقلية واضحة[٣٧].

فضلاً عن ذلك، فليس كل مثل من أمثلة الخصومة للعلوم اليونانية تورده المصادر يُعزى بالضرورة إلى أسباب دينية أو أنه يمكن تقصيه بحيث يبدو أنه دفاع عن وضع «عقائدي». والقضية الحالية هي أن المُهدَى إليه مقالة ابن فارس، أي الصاحب بن عبّاد، أن خصومته للعلوم اليونانية، التي يستشهد بها غولدتزيهر[٣٨] لم تنبع من تقوى متشددة ـ أو أي تقوى ـ إذ لم يكن الأمر سراً لدى معاصريه، على ما يرويه التوحيدي، إنه كان ضعيف الإيمان؛ وابن فارس بالذات، وهو اللغوي الذي نقل عنه غولدتزيهر يدعوه «عدو الدين». وأخيراً، فإن توبيخ التوحيدي لمثل هذا الموقف من جهة الصاحب، يمكن أن يكون له معنى فقط في حالة توجيهه إلى مجتمع يمكن أن يحسبه حرياً بالتوبيخ، على نحو ما كان عليه الوضع مع أهل الفكر البويهيين[٣٩].

ثانياً، بالنسبة إلى التعرف إلى بعض من الباحثين على أنهم

---

(٣٧) من أجل الحصول على نظرة شاملة حول انتشار العلم الكلاسيكي وعمقه في بغداد أيام البويهيين، انظر: Joel. L. Kraemer: *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age,* and *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*, Studies in Islamic Culture and History Series; vol. 8 (Leiden: E. J. Brill, 1986).

(٣٨) Goldziher, *Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Antiken Wissenschaften*, pp. 26 und 199.

(٣٩) من أجل رواية التوحيدي حول تدين الصاحب، انظر كتابه: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد، تحقيق إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار الفكر، ١٩٦١)، ص ٨٢ و٢١٢. في المرجع الأخير يقول ابن فارس إنه كان يقضي بأن الصاحب كان خصماً لله وذلك (لقلة دينه). ثمة رسمان يوضحان لنا المعرفة بالاثنين، التوحيدي والصاحب بن عباد، وضعهما M. Bergé و C. Pellat على التوالي: M. Bergé, «Abū Hayyān al-Tawhīdī,» and C. Pellat, «Al-Sahib ibn Abbad,» in: Julia Ashtiany [el al.], eds. *Abbasid Belles - Lettres*. Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990), pp. 96-124.

«عقائديون» ضمناً، فإن الأمر الذي ينقص عرض غولدتزيهر هو تحليل للأحوال التاريخية والاجتماعية التي كانت تحيط بالمقولات المقتبسة ضد العلوم القديمة. إن أغلب الثقات الذين يقتبس عنهم والأعنف في أحكامهم هم كبار العلماء الحنابلة والشافعيين في بغداد ودمشق في القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ولهم صلة بحالتين تاريخيتين مرتبطتين بحالتين خاصتين واستثنائيتين. أولئك الذين كانوا نشيطين في بغداد كان منهم الحنبلي عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ هـ/ ١١٦٦م)(٤٠)، وابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)(٤١)، والشافعي عمر السُهْرَوَرْدي (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م)، داعية الخليفة الناصر لدين الله (حكم ٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ/ ١١٨٠ ـ ١٢٢٥م). إن سياسات هذا الخليفة التي كانت تتويجاً لسياسات أسلافه (مثل المستنجد الذي يشير إليه غولدتزيهر(٤٢) كانت ذات صلة بالجهود التي كان المقصود منها تركيز خلافة سائرة في سبيل الانحلال ضد جميع أصناف الهجوم، بما في ذلك الأيديولوجي. وكما آل إليه الأمر فإن جميع الجهود أثبتت فشلها وسقطت بغداد في أيدي المغول بعد وفاته بثلاث وثلاثين سنة(٤٣).

---

(٤٠) Goldziher, Ibid., p. 13 und 191.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤ و ١٩١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥ و ١٩٢.

(٤٣) إن السياسة والثقافة في بغداد العباسيين المتأخرين درست دراسة مفصلة في دراسة وضعتها: Angelika Hartmann, *An-Nāsir Li-Dīn Allāh: (1180 - 1225): Politik, Religion, Kultur in d. Späten Abbāsidenzeit*, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients; vol. 8 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1975).

وقد لخصت نتائج عملها مفصلاً في مقال لها بعنوان: A. Hartmann, «al-Nāsir li-Dīn Allāh,» in: *The Encyclopaedia of Islām*, vol. 7, pp. 996-1003.

وتعمل هارتمان (Hartmann) حالياً على تحقيق ودراسة لعمل عمر السهروردي ضد العلوم اليونانية.

إن الفئة الثانية من الثقات الذين أشار إليهم غولدتزيهر كانت دمشقية من أيام الأيوبيين المتأخرة وفترة المماليك المبكرة: الشافعي ابن صلاح (ت ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)(٤٤)، والذهبي (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م)(٤٥)، وتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م)(٤٦)، والحنبلي الذائع الصيت ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)(٤٧). كانت سورية، أو على الأصح دولة المماليك، في هذه الفترة تواجه خطرين رئيسيين هددا وجودها أصلاً: الصليبية المسيحية والانقضاض المغولي، وهما قوتان كانتا في وقت من الأوقات متحالفتين في الواقع (٦٦٩هـ/ ١٢٧١م). إن بربرية المسيحيين واعتداءاتهم وإلحاحهم الذي لا أساس له لاغتصاب أرض غريبة باسم «الدين» خلق بالضرورة رد فعل بين سكان فلسطين وسورية نحو صيغة من الإسلام أقل تسامحاً؛ والمملوك الحاكم العظيم الذي كسر الصليبيين وأوقف المغول عند حدهم الملك الظاهر بيبرس (حكم ٦٥٨ ـ ٦٧٦ هـ/ ١٢٦٠ ـ ١٢٧٧م) ترسم له المصادر التاريخية العربية صورة على أنه بطل حقيقي إذا قورن بالوضع المتردي عند مؤرخي صلاح الدين الذي، بالرغم من أنه حرر القدس، كان له موقف ألين عريكة مع الصليبيين.

إن الحملات المغولية على سورية بعد ٦٥٦ هـ/١٢٥٨م وبخاصة حصارهم لدمشق سنة ٦٩٩ هـ/ ١٣٠٠م أدى، بمنتهى البساطة، إلى تفاقم وضع سيىء ودعا إلى اتباع وضع أيديولوجي أمعن في الهجوم ـ وهنا ظهر ابن تيمية، الذي كان له دور فعال في المفاوضات المغولية ـ السورية، ومن ثم كانت العودة إلى

---

(٤٤) Goldziher, *Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Antiken Wissenschaften*, pp. 35-39 und 204-206.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١١ و ١٨٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١١، ٤٠، ١٨٩ و٢٠٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٠ و٢٠٧.

تقليدية محافظة يدعمها الحنابلة وأشعرية العلماء الشافعيين الذين ساروا على نهج الغزالي.

فلماذا، إذاً، يُعرّف هؤلاء العلماء بأنهم أعضاء في العقائدية «القديمة»؟ ولماذا تعتبر مثل هذه النظرات التي تطورت بين جماعات كانت تتعرض لضغوط بلغت الغاية يفرض فيها أنها تمثل العقيدة «الإسلامية»؟ إن المدون التاريخي، عندما يرجع إليه بكامله، يطلع علينا بأمر مختلف عن هذا، وحتى في البلاد المملوكية، معقل «العقيدة» القديمة، على ما تريدنا دراسة غولدتزيهر أن نقبل بها، ازدهرت العلوم القديمة. إن الأمثلة عديدة وهي الآن معروفة على نحو أفضل (أو معترف بها) مما كانت عليه أيام غولدتزيهر. إن الطبيب ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ/١٢٨٨م) وهو شافعي، درس الطب في دمشق ثم درّسه في دمشق والقاهرة لاحقاً حيث أصبح رئيس الأطباء. وقد وضع شروحاً عديدة على أعمال أبقراط كما فعل الشيء نفسه بالنسبة إلى القانون لابن سينا، كذلك لخصه في كتاب أصبح في ما بعد كتاباً مدرسياً شائع الاستعمال. وكان إنجازه الكبير وصفه للدورة الدموية الصغرى عبر الرئتين، وذلك في تحدّ لموقع النفوذ الذي امتلكه جالينوس وابن سينا كلاهما. وكان الفلكي ابن الشاطر (ت ٧٧٧هـ/ ١٣٧٥م)، الذي كان موقِّتاً في الجامع الأموي في دمشق، وقد كان أحد العلماء في صف طويل من الفلكيين الذين حاولوا تنقيح بطليموس. وقد صاغ نماذج لمدارات الكواكب السيارة التي كانت تعتمد على أمرين الحركة الدائرية المتسقة كما كانت مطابقة للأرصاد الفلكية الواقعية. وقد ظهرت نماذجه بعد قرنين عبر سبل آخذة في التوضح في الآونة الأخيرة في أعمال كوبرنيكوس (Copernicus)، ومن ثم فإنها تحتل مكاناً في بداءة الفلك الحديث[٤٨].

---

(٤٨) من أجل ابن النفيس، انظر المقالة في: *The Encyclopaedia of Islam*, =

وحتى خلال الغارات المغولية على الشرق الأدنى أقيم في مَراغَه في أذربيجان مرصد قُيِّض له أن يقوم بدور في تطور الفلك ليس بالعربية فحسب ولكن أيضاً، عبر ترجمات (رجوعاً) إلى اليونانية، في الفلك البيزنطي. إن مؤسسي هذا المرصد، الذي كان يرعاه هولاكو المغولي، كانوا باحثين وعلماء. ويدخل في عدادهم، فضلاً عن آخرين كثيري العدد، نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م)[٤٩]، وهو شيعي من الاثني عشرية، ونجم الدين الكاتبي (ت ٦٧٥هـ/١٢٧٦م)[٥٠]، وهو سنّي شافعي، وقد ألّف كتابين كانا بين الكتب المدرسية الأكبر أثراً في الفلسفة العربية، أحدهما في المنطق وهو **الرسالة الشمسية** والآخر في الطبيعيات وما بعد الطبيعة: **حكمة العين**[٥١]. ففي الفترة التي بلغت فيها «العقائدية الإسلامية» قمة خصومتها للعلوم القديمة، فإن أحد أبرز العلوم [الفلك] لم يكن فقط موضع عناية فائقة في الإسلام، بل إنه أصبح مؤسسة عبر إنشاء المرصد.

والأمر نفسه يمكن أن يلاحظ حتى في الفلسفة. فعمل ابن

---

and in: Charles Coulston Gillispie, ed., *Dictionary of Scientific Biography*, 17 = vols. (New York: Scribner's, 1970-1990).

ومن أجل ابن الشاطر والفلك العربي وكوبرنيكوس، انظر المقالات التي جمعها G. Saliba في: George Saliba, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, New York University Studies in Near Eastern Civilization; no. 19 (New York; London: New York University Press, 1994), pp. 233-306.

(٤٩) Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 2 vols., 2 aufl. (Leiden: E. J. Brill, 1943-1949), vol. 1, p. 508.

(٥٠) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, p. 762.

(٥١) ولملاحظة مَراغَه، انظر الدراسة الكلاسيكية: Aydin Sayili, *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*, Publications of the Turkish Historical Society; Series 7, no. 38 (Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1960), chap. 6.

وقد أعيدت طباعته سنة ١٩٨٨. وقد ناقش (Saliba) علماً أكثر حداثة في: Saliba, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, pp. 245-290.

سينا الذي تم في بواكير القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أدى، خلال القرون الثلاثة التالية إلى فيض من البحث والمناظرة والمناظرة المضادة ـ وما رافق ذلك من نتاج أدبي متفق معه ـ على أيدي المسلمين، شيعة وسنة، في الأجزاء المتوسطة من البلاد الإسلامية[٥٢]. ومن حيث إن هذه الفترة من تاريخ الفلسفة الإسلامية لم يتولَّ البحث العلمي بعد أمرها، فقد يتاح لها في وقت تال أن تعتبر عصر الفلسفة الذهبي.

وخلال القرون نفسها كان ثمة نظام فكري جديد كانت تتم صياغته على أسس من الفلسفة اليونانية على نحو ما أعاد النظر فيها ابن سينا والكلام المعتزلي والتصوف، وذلك في العراق وإيران على أيدي الشيعة الاثني عشرية[٥٣]. فإن الأرسطية كما ارتآها ابن سينا كانت تُدمج في الحقل السائد للفكر الاثني عشري الذي قُيض له أن يبدأ بنصير الدين الطوسي في الوقت الذي كان المغول يجتاحون العراق، وقد أتيح له أن يشهد، خلال القرون ازدهاراً من نوع خاص في إيران أيام الصفويين في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين/ السادس عشر والسابع عشر الميلاديين[٥٤].

---

(٥٢) يقدم لنا الباحث المصري ابن الأكفاني من أهل القرن السابع الهجري/ الرابع عشر الميلادي في دليله لمسح العلوم (إرشاد المقاصد) لائحة تحوي الحد الأدنى لهذا النتاج الفلسفي. انظر ترجمة للبحث في دراستي: D. Gutas, «Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works,» in: Charles Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Warburg Institute Surveys and Texts (London: Warburg Institute, 1993), pp. 60-62.

(٥٣) انظر التركيبة المختصرة التي وضعها مادلونغ (Madelung) في توصيفه خلفية لعمل اثني عشري، W. Madelung, «Ibn Abi Gumhur al Ahsa'i's Synthesis of Kalam, Philosophy and Sufism,» Paper Presented at: *La Signification du Bas Moyen Age dans l'histoire et la culture du monde musulman: Actes du 8ème congrès de l'union européene des arabisants et islamisants, [Aix - en - Provence, du 9 au 14 Septembre 1976]* ([Aix - en - Provence]: Edisud, [1978]), pp. 147-148. وقد أعيدت طباعته في: Wilfred Madelung, *Religous Schools and Sects in Medieval Islam*, Variorum Reprints; CS213 (London: Variorum Reprints, 1985).

(٥٤) يعود الفضل في اطلاع المستمعين الغربيين على هذا التقليد بأكمله في هذا =

ولم يكن هذا أمراً مستثنى؛ فالإسلام الحنفي كان يتقبل الفلسفة والعلم اليونانيين على المستوى نفسه في كل الأزمنة بما في ذلك القرون التي أينعت فيها الحضارة العثمانية[٥٥]. وقد حظيت فلسفة ابن سينا وما طرأ عليها من تطوير بدارسين جديين من الباحثين العثمانيين خلال الفترة الممتدة من القرن العاشر الهجري إلى الثاني عشر الهجري/القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن الثامن عشر الميلادي. فالمؤرخ وكاتب السير الشهير كاتب شَلَبي (حاجي خليفة)[٥٦] يقول ما يلي في ما دوّنه عن تاريخ الفلسفة وتطورها في الإسلام:

وقد عثرت الفلسفة والحكمة أيضاً على سوق رائجة في آسية الصغرى (بلاد الروم) بعد الفتح الإسلامي حتى الفترة المتوسطة من عمر الدولة العثمانية. فقد كان شرف الإنسان، خلال تلك الفترة، يتناسق مع المدى الذي كان يمكّنه من اقتباس كلا الأمرين العلوم العقلية والنقلية والإحاطة بهما. ففي تلك الأيام عاش كبار العلماء الذين كان باستطاعتهم جمع الفلسفة والشريعة، مثل كبير العلماء شمس الدين الفناري (ت ٨٣٤هـ/ ١٤٣٢م)[٥٧]، والمتميز قاضي زاده الرومي (ت ح ٨٤٠هـ/ ١٤٣٥م)[٥٨]، والعالم المتفوق خواجَه

= القرن إلى: Henry Corbin, *En Islam Iranien*, 4 tomes (Paris: Gallimard, 1971-1972).

(٥٥) من أجل الحصول على مثل ممتاز لعالم جليل الاحترام، حنفي مرجعي في الشرع والدين، فهناك صدر الدين البخاري (ت ٧٤٧هـ/١٣٤٧م)، وهو الذي وضع رسالة معقدة في الفلك، انظر تحقيق ودراسة: *An Islamic Response to Greek Astronomy: Kitab Ta'dil Hayat al-'Aflak of Sadr al Shari'a*, edited with translation by Ahmad S. Dallal, Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 23 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1995).

(٥٦) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وتعليق محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، ٢ مج (استانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١-١٩٤٣)، ص ١٠١٧ ـ ١٠٦٧ و ١٦٠٩ ـ ١٦٥٧.

(٥٧) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, p. 879a.

(٥٨) إن تاريخ الوفاة كما هو وارد في: Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, vol. 2, p. 212, =

زاده (ت ٨٩٣هـ/١٤٨٨م)[٥٩]، والعالم المتفوق علي الكُشْجي (ت ٨٧٩هـ/١٤٧٤م)[٦٠]، والمبرز ابن المؤيَّد (ت ٩٢٢هـ/١٥١٦م)[٦١]، وميرام شَلَبي (ت ٩٣١هـ/١٥٢٤م)[٦٢]، وكبير العلماء ابن كمال (ت ٩٤٠هـ/١٥٣٣م)[٦٣]، والمتميز ابن الجنّاني (= قِناليزاده علي شَلَبي، ت ٩٧٩هـ/١٥٧٢م)[٦٤] الذي كان آخرهم[٦٥].

إن النشاطات في الترجمة التي تمت في الامبراطورية العثمانية من القرن الخامس عشر الميلادي إلى القرن الثامن عشر الميلادي تحتل فصلاً أساسياً في تاريخها، وهو الذي بعد بحاجة إلى دراسة وافية. فالترجمات إلى العربية التي تم نقلها من لغات مختلفة، ولكن من اليونانية واللاتينية في الدرجة الأولى: والمؤرخ الذي أشرت إليه تواً، كاتب شَلَبي ومثل ذلك معاصره الأصغر سناً حسين هيزارفن (ت ح ١٠٨٩هـ/١٦٧٨ ـ ١٦٧٩م) حصلا على ترجمة مصادر يونانية ولاتينية لأعمالهما التاريخية[٦٦]. وعلى

= على أنه حدث سنة ٨١٢هـ/١٤١٢م هو خطأ. من أجل الحصول على تاريخ الوفاة الصحيح وإشارات أخرى، انظر: Al-Jami, *The Precious **Pearl** = Al-Jamis al-Durrah al-Fakhirah: Together with his Glosses and the Commentary of Abd al-Ghafur al-Lari*, translated with introduction by Nicholas Heer, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York Press, 1979), note 6, p. 24.

(٥٩) Brockelmann, Ibid., vol. 2, p. 230.

(٦٠) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, p. 393.

(٦١) Brockelmann, Ibid., vol. 2, p. 227.

(٦٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٧.

(٦٣) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, pp. 879-881.

(٦٤) Brockelmann, Ibid., vol. 2, p. 433.

(٦٥) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مج ١، ص ٦٨٠.

(٦٦) عن هيزارفين، انظر مقالة ميناج، و «Katib Čelebi,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, p. 623 and vol. 4, pp. 760-762 respectively.

وللمزيد من التفاصيل عن الطبعات التي استخدمها كاتب شلبي، انظر: V. L. =

كل فالأهم أن السلطان محمد الثاني الفاتح (حكم ٨٥٥ ـ ٨٨٦هـ/ ١٤٥١ ـ ١٤٨١م) مشهور بسبب اهتمامه «بالثقافة الكونية» وحبه للآداب اليونانية. ومن المعروف أنه كان يرى في الإسكندر الكبير نموذجاً؛ والذي يتوجب البحث فيه هو المدى الذي لعله كان يرى نفسه على أنه مأمون (الخليفة المأمون) آخر، الذي رأى فيه التقليد المتأخر أنه هو الذي أعان على التطوير (انظر الفصل الرابع/ ثانياً) باعتباره الراعي الكبير لحركة الترجمة والعلوم القديمة. وقد تعرف الباحثون على عدد من المخطوطات اليونانية التي نسخت في بلاط محمد الثاني، كان بعضها لاستعماله الشخصي؛ وإحدى هذه المخطوطات هي كتاب أريان صعود الإسكندر الكبير واسمه بالانكليزية *(Anabsis of Alexander the Great)*، وأخرى سواها، وما هو أمر لافت للنظر هو الترجمة اليونانية التي تمت على يد ديمتريوس كيدونس (Demetrius Kydones) (ت ١٣٩٧ ـ ١٣٩٨م) لكتاب توما الأكويني (Thomas Aquinas) في كتابه *Summa contra gentile* (Vat. gr. 613). وقد طلب محمد الثاني أيضاً ترجمات لأعمال يونانية بما في ذلك جغرافية بطليموس، ترجمة أميروتزِس (Amirotoutzes) وكتاب المواحي الكلدانية *Chaldean Oracles* الذي وضعه آخر وثني بيزنطي جيورجيوس بليثون (Georgios Gemistos Plethon) المتوفى عام ١٤٥٢م(٦٧).

Ménage, «Three Ottoman Treatises on Europe,» in: C. E. Bosworth, ed., *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), pp. 421-433.

(٦٧) انظر المقال الجيد بقلم: J. Raby, «Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium,» *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 37 (1983), pp. 15-34 (With 41 figures) and 22-25.

وقد نشرت إحدى المخطوطات ترجمة عربية لجغرافية بطليموس: Ptolemy, *Geography*, Arabic Translation, Reproduction of MS Aya Sofya 2610, edited by F. Sezgin (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch Islamischen Wissenschaften, 1987).

إن الترجمة العربية لـ Plethon's *Chaldean Oracles* قد تم نشرها الآن مع النص =

وأخيراً فقد عهد بترجمة أعمال عربية في الفلسفة منتقاة مباشرة من التقليد الذي بدىء به بحركة الترجمة اليونانية ـ العربية: وقد أجرى مباراة لأفضل رد على **تهافت التهافت** لابن رشد الذي رد فيه على الغزالي في **تهافت الفلاسفة**، وقد نال قصب السبق في ذلك **تهافت** لـ «خواجة زاده» الوارد اسمه في الفقرة التي اقتبست فوق من حاجّي خليفة(٦٨). كما طلب من الشاعر والعالم المشهور الجامي (ت ٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م) أن يعد رسالة يبين فيها الفضائل الخاصة بكل من الكلام والتصوف والفلسفة(٦٩).

وأخيراً في سبيل الوصول إلى نهاية السجل بالنسبة إلى ترجمات تالية التي هي مدعاة للاهتمام والتي لم تنل بعد حظها من البحث العلمي على العموم: خلال الربع الأول من القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي وبرعاية الوزير الأكبر الداماد إبراهيم باشا، قام العالم العثماني أسعد اليَنْياوي (ت ١١٣٤هـ/ ١٧٢٢م)(٧٠) الذي لم يكن راضياً عن الترجمات العباسية لأرسطو، بتعلّم اليونانية من بعض الموظفين اليونانيين في الإدارة وترجم ترجمة جديدة بعض رسائل أرسطو بما في ذلك **الطبيعة** *(Physics)* ووضع شروحاً منطقية للأورغانون. ونسخ تلميذه أحمد، المتحدر

= اليوناني في: B. Tambrun - Krasker, *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, Corpus Philosophorum Medii Aevi; 7 (Athens: Academy of Athens, 1995).

وقد حقق M. Tardieu النص العربي.

(٦٨) تمّت دراسة كتب التهافت الثلاثة على يد: Mubahat Türker, *ÜÇ tehâfüt bakimindan felsefe ve din münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1956).

(٦٩) انظر الترجمة والدراسة المثالية في: Al-Jami, *The Precious Pearl - Al-Jamis' al-Durrah al-Fākhirah: Together with his Glosses and the Commentary of Abd al-Ghafur al-Lari.*

(٧٠) C. Brocklemann: *Geschichte der Arabischen Litteratur*, vol. 2, p. 447, und *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplement (GALS)*, 3 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1937-1942), vol. 2, p. 665.

من سكوبجة، المخطوطة الموجودة الآن في اسطمبول، «رقم Hamidiye 812»، التي تحتوي على المجموعة الكاملة لخلاصات الفارابي للأورغانون[٧١]. وقد قام كبير العلماء في الأكاديمية البطريركية في القسطنطينية، نيكولاوس كريتياس (Nikolaos Kritias)، من بروصه (بورصه) المتوفى سنة ١١٨١ هـ/١٧٦٧م بترجمة إلى العربية، ومن المحتمل أن الترجمة كانت إلى التركية، لكتاب المنطق الذي وضعه العالم الأرسطي الذائع الصيت ثيوفيلوس كوريداليوس (Theophilus Korydaleus)[٧٢].

هذا النشاط في الترجمة اليونانية ـ العربية (أو من المحتمل أنها يونانية ـ تركية) في الامبراطورية العثمانية عبر القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي سار جنباً إلى جنب مع ازدهار المعاصر له لأعمال أرسطو على يد العلماء اليونان الذي بدأت آثاره تظهر للنور مؤخراً فقط[٧٣].

رابعاً: التراث في الخارج: حركة الترجمة و«الحركة الإنسانية البيزنطية» الأولى في القرن التاسع الميلادي

تقتضي الترجمة وجود أصول يمكن النقل عنها؛ وبقطع النظر عن توفر كل العوامل التي تيسّر للنشاط في الترجمة فإنها لا يمكن

---

(٧١) انظر المراجع في: M. Türker, «Farabi'nin 'Şerâ'it ul-yakîn'i,» *Arastirma,* vol. 1 (1963), pp. 151-152 and 173-174, und Gutas, «Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works,» note 158, p. 62.

(٧٢)

(٧٣) انظر الإشارات عند بناكيس (Benakis) لعمله بالذات في المقال المشار إليه في: المصدر السابق، الهامش ١، ص ٩٧ وما بعدها.

أن تتم إلا إذا تيسرت تلك النصوص الأصلية. وهذا يثير حالاً سؤالاً يتعلق بوضع المخطوطات اليونانية المتعلقة بالأعمال العلمانية في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي في مناطق كانت في متناول المترجمين، أي في العالم الإسلامي وبيزنطة.

إن الباحثين في شؤون بيزنطة قد كرّسوا قدراً هاماً من الاهتمام بهذه المسألة، ولو أن ذلك كان لأسباب مختلفة. فبالنسبة إليهم كان القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي هو الوقت الذي أصبحت فيه الكتابة باليونانية بالحرف الصغير شائعة وصارت موضوع الاستعمال العادي، وكان الوقت الذي نشب فيه الخلاف حول الصور والتماثيل في الكنائس والذي صحبته اضطرابات مدمّرة وهي المعروفة باسم «الأزمنة المظلمة» في بيزنطة. ومع الندرة الشاملة في المعلومات لدراسة هذا القرن العصيب، فإن المخطوطات تصبح واحداً من المصادر المعتمدة القليلة، وقد نالت من الدراسة الدقيقة حظاً كبيراً. ومع أنه ثمة خلافات فردية بين الدارسين من البيزنطيين بالنسبة إلى الأهمية والدقة، ثمة إجماع عام حول: أولاً إن الذي نعرفه عن الفترة قليل جداً، وثانياً هو أن القليل الذي نعرفه يرسم صورة تكاد تكون كئيبة حول وضع المخطوطات اليونانية العلمانية خلال الفترة التي كان العمل في ترجمتها إلى العربية يقوم على قدم وساق. ومن المفهوم أنه بسبب جهل المتخصصين بالشؤون البيزنطية للعربية، فإن حركة الترجمة اليونانية العربية لم تدخل حيز هذه المناقشات.

ففي الدرجة الأولى إن جميع المخطوطات اليونانية التي تتناول الأعمال العلمانية حتى نهاية القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، أي حتى بدء حركة الترجمة اليونانية ـ العربية، كانت تُدوّن بالخط اليونسيال (uncial) وهو الحرف الكبير (الاستهلالي). وقد بدىء باستعمال الحرف الصغير حول هذا الوقت، على أنه مرّ وقت لا يستهان به قبل أن أخذ النساخون في بيزنطة بنسخ المخطوطات

بالحرف الصغير. والتمييز بين المخطوطات المنسوخة بالحرف الكبير والحرف الصغير مهم لتقدير العدد والموجودية. فالخط القديم الكبير أنيق لكنه مزعج، ويحتل مساحات أكبر من الخط الأصغر المكتوب بأحرف متصلة. ومعنى هذا هو أن الوقت الذي كان يلزم لنسخ المخطوطات كان أطول في حالة استعمال الحرف الكبير منه في حالة استعمال الحرف الصغير، ومن ثم فإن المخطوطة بالحرف الكبير كانت أغلى ثمناً من تلك التي بالحرف الصغير. ومواد الكتابة لا بد من أن تكون من جلود الحيوانات، أي الرق. كان البردي يستعمل أيضاً، ولكن مبدئياً في مصر؛ ذلك بأن استعماله في الخارج كان يتناقص بسبب تعرضه للتلف الكبير في الأجواء الرطبة.

وبسبب من هذه الأحوال فإنه من الواضح أنه خلال هذه الفترة (في هذه الحالة طيلة القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي أيضاً) لم تكن ثمة تجارة بالكتب تستحق التحدث عنها في بيزنطة ـ فقد كان إنتاج الكتب شاقاً ومكلفاً، ومن ثم فإن تملك مكتبة متواضعة خاصة تحتوي على بضع دزينات من الكتب كان يستعصي على أكثر الأغنياء من أهل الفكر، إن لم يكن على جميعهم[(٧٤)].

ثانياً إن معرفتنا عن المكتبات في العالم البيزنطي قليلة إذ إن المعلومات عن الموضوع هزيلة. إن الذي نعرفه عن الفترة المبكرة خاصة يكاد لا يعد حتى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، الذي هو ذو صلة وثيقة بالغرض الذي نحن معنيون به هنا. ولكن إذا استقرى الواحد، مع الحذر، الوضع القائم بعد القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي فإن المجموعات الرئيسية من الكتب كان من المنتظر

---

(٧٤) انظر: N. G. Wilson, «Books and Readers in Byzantium,» in: *Byzantine Books and Bookmen* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1975), p. 4.

هذا يختلف اختلافاً بيّناً عما كانت عليه الحال في الزمن نفسه في العالم الإسلامي، وخاصة في بغداد، حيث كانت تقوم تجارة كتب ناجحة (ابن النديم كان قد ذكرها في الفهرست)، ثمة روايات عن مكتبات خاصة كانت تحوي آلاف الكتب.

أن توجد في الأديرة وفي مكتبات كبار موظفي الحكومة البيزنطية (بما في ذلك المكتبة الإمبراطورية) وفي مجموعات خاصة[٧٥].

إن هذه الصورة تتفق مع الاتجاه العام للقرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي في تاريخ بيزنطة المسمى «العصر المظلم» وتأثيره المدمر للحفاظ على الثقافة الكلاسيكية. وعلى نحو خاص فقد كانت هذه فترة قد بدأت منذ منتصف القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، لما توقف الاهتمام بالأدب العلماني وبإنتاجه تماماً[٧٦]. وترتب على ذلك أنه لم تنسخ أي مخطوطة ذات محتوى علماني؛ إذا لم يكن عليها طلب، ولم يكن ثمة باحثون أو علماء يطلبونها. ففترة الخصومة حول التماثيل كانت خالية خلوّاً لا مثيل له من أي تبريز في العلوم أو الفلسفة. ثم بعد منقلب القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي كان ثمة عودة تدريجية إلى النشاط البحثي وتطور هذا إلى ما سماه بول لوميرل (Paul Lemerle)

---

(٧٥) انظر المناقشة في: N. G. Wilson, «The Libraries of the Byzantine World,» *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 8 (1967), p. 53.

وقد أعيدت طباعته في: Von Dieter Harlfinger, hrsg., *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), p. 276.

(٧٦) إن القضية معروضة على نحو محكم ومؤكد في الأعمال التي تعود إلى J. F. Haldon: «بعد عشرينات القرن السابع وثلاثيناته المبكرة وحتى نهاية القرن الثامن وأوائل القرن التاسع كان ثمة غياب يكاد يكون تاماً للكتب العلمانية الصيغة خلال الامبراطورية [البيزنطية]... وعلى النحو نفسه فإن هذه الفترة لا تزودنا بأمثلة عن كتب في أدب الجغرافية أو الفلسفية أو لغوية الهوية... إن الاهتمام بالثقافة العلمانية السابقة لقسطنطين أو إلى درجة أقل بتلك السابقة للمسيحية، كان أمراً نادراً لمدة قرن أو ما يقرب من ذلك. انظر: J. F. Haldon, «The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh Century East Mediterranean Society and Belief,» in: Averil Cameron and Lawrence Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam; 1 (Princeton, NJ: Darwin Press, 1992), pp. 126-128.

إن الأسباب الاجتماعية والثقافية خلف هذا التطور في الامبراطورية البيزنطية، قد نوقشت في: J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1990), pp. 425-435.

«الحركة الإنسانية البيزنطية الأولى» (The First Byzantine Humanism). وفي كتابه الكلاسيكي المتميز الذي يحمل العنوان نفسه يرى ليمرل أن عوامل النهضة يجب أن يبحث عنها في تطورات جرت داخل بيزنطة بالذات، ورفض على التخصيص النظريات التي طرحت حول تأثير عربي[٧٧]. ولا شك في أن ليمرل مصيب، من الوجهة العامة، بمعنى أن المؤثرات الخارجية تؤثر في مجتمع فقط في حالة وجود عوامل داخلية متأصّلة تجعلها مستعدة لتقبل مثل هذه المؤثرات الخارجية ـ وهي فرضية آمل أن تكون قد وُثّقت في الكتاب الذي بين أيدينا. إلا أنه، إذ يحاول أن يؤسس لصفاء النهضة البيزنطية في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، يخطىء في أن يفترض وجود مجتمع مغلق تماماً، دون اتصال أو معرفة بالأحداث الجارية خارج حدوده. كان البيزنطيون واعين للحركة العلمية والترجمة القائمة في بغداد، وأنه من الأمر البيّن أنها أثرت في نهضة القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بطرق متميزة.

إن أخبار مثل هذا التأثير نادرة وأغلبها قصصي في المصادر التاريخية. ففي الجهة العربية نقع على بضع إشارات إلى بعثات بعث بها الخلفاء أو العلماء إلى بيزنطة بحثاً عن مخطوطات يونانية ولدينا أيضاً روايات عن كتب يونانية استولي عليها بعد نهب مدينة، والأشهر من هذه هي عمورية التي تم ذلك فيها (سنة ٢٢٣ هـ/٨٣٨م) على يد الخليفة المعتصم. مثل هذه الروايات الواردة في المصادر التاريخية قد تكون

---

(٧٧) Paul Lemerle, *Le Premier humanisme byzantin; notes et remarques sur enseignement et culture à byzance des origines au Xe siècle* (Paris: Preses universitaires de France, 1971).

وهو يستند في مراجعه إلى الترجمة الانكليزية التي قام بها Lindsay و Moffat في: Paul Lemerle, *Byzantine Humanism. The First Phase*, translated by H. Lindsay and A. Moffat, Byzantina Australensia; 3 (Canbarra: Australian Association for Byzantine Studies, 1986).

ومن أجل مناقشات ليمرل ضد «فرضية وجود صلة بين سوريا والعرب،» انظر: ص ١٧ ـ ٤١ من المصدر نفسه.

صحيحة أو قد لا تكون، إلا أنها في النهاية لا قيمة لها إذ إنها ليست دقيقة بما فيه الكفاية للأغراض التي نتوخاها. من الواضح أن جميع هذه الكتابات اليونانية التي ترجمت إلى العربية كانت أصولها اليونانية متيسرة للمترجمين كي يقوموا بالعمل، وأنهم حصلوا عليها من مكان ما، إلا أنه ما لم نعرف المصدر والتاريخ المؤكّدين للأصل اليوناني للمخطوطة، فإن معلومة مثل أن خليفة معيناً أرسل عالماً إلى بيزنطة للحصول عليها لن تؤدي إلى تحسين معرفتنا.

إن التفسير النافع لمثل هذه الروايات يعني التعرف إلى مصادر المخطوطات اليونانية التي عمل فيها المترجمون إلى العربية. وفي هذه القضية لم يبلغ بحث المختصين بالعربية مستوى عمل المختصين بالدراسات البيزنطية، ومع ذلك فإنه من الضروري الاعتراف بأن المعلومات والمادة للقيام بمثل هذا العمل قليلة جداً. فإننا لا نملك مخطوطات عربية تعود تاريخياً إلى فترة الترجمة، ولم تخضع مخطوطات القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين لتحقيق يمكن التأكد، نتيجة له، فيما إذا كانت قد استعملت في الترجمة إلى العربية[٧٨]. وفي النهاية فإن الأدب البيليوغرافي العربي لا يقدم أي مساعدة، وللمرة الثانية باستثناء محدود لرسالة حنين التي يذكر فيها أحياناً المدن التي عثر فيها على مخطوطات يونانية. فبالنسبة إلى كتاب جالينوس **البرهان** على سبيل المثال يقول ما يلي:

«ولم يقع إلى هذه الغاية إلى أحد من أهل كتاب **البرهان** نسخة تامة باليونانية، على أن جبريل كان قد عني بطلبه عناية شديدة، وطلبته أنا غاية الطلب، وجلت في طلبه بلاد الجزيرة

---

(٧٨) إن الاستثناء الوحيد يتبيّن في المخطوطات اليونانية، التي استخدمت لنسخ الرسوم في المخطوطات العربية، كما هو الحال في: *Materia Medica* of Diosecurides. لكن هذه الرسوم العربية تعود إلى نسخ متأخرة من الترجمات العربية صنعت في القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين، ومن ثم فإننا لا نقع على مصدر للمخطوطات اليونانية في الوقت الذي تمت فيه ترجمتها.

والشام كلها وفلسطين ومصر إلى أن بلغت الاسكندرية فلم أجد منه شيئاً إلا بدمشق نحواً من نصفه»[٧٩].

وثمة مدينتان أخريان يرد ذكرهما عند حنين بالنسبة إلى المخطوطات اليونانية هما حلب وحَرّان[٨٠]. ومما هو جدير بالذكر أنه لا يذكر أية مدينة، ولو مرة واحدة، واقعة تحت الحكم البيزنطي، وبخاصة القسطنطينية. وإذا تذكرنا أن فحوى «الرسالة» التي يحاول حُنَين أن يظهر فيها أنه لغوي (فيلولوجي) لا يَمَّل وأنه ناقد دقيق للمترجمين الآخرين، فإنه يبدو من الصعب أن يُصدَّق أنه ما كان ليشير إلى حقيقة عثوره على مخطوطة يونانية في القسطنطينية. إن طبيعة هذا الخبر تتفق مع ندرة ما نعرفه، على ما ذُكر توّاً، عن دور كتب تحتوي على مخطوطات يونانية خلال الفترة من القرن الأول الهجري إلى القرن الثالث الهجري/القرن السابع الميلادي إلى القرن التاسع الميلادي. ونحن يمكننا أن نحزر فقط أن حنين، في هذه الحالة، بحث عن تلك المخطوطات في الأديرة والكنائس وفي المكتبات الخاصة[٨١].

ومن الجهة البيزنطية عندنا خبر قصصي شبيه بذلك ورد في

---

(٧٩) Gotthelf Bergsträesser, *Hunain Ibn Ishaq über die Syrischen und Arabischen Galen - übersetzungen*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; v. 17, no. 2 (Leipzig: [n. pb.], 1925), pp. 12, 47 (text) and 38-39 (translation).

(٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣ و١٧ (نص) و ٢٧ (ترجمة)، و Gotthelf Bergsträesser, *Neue Materialien zu Hunain ibn Ishāq's Galen - Bibliographie*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; v. 19, no. 2 (Leipzig: [n. pb.], 1932), p. 11.

(٨١) ومن ثم فإن الأمر فيه تأكيد على أهمية المكتبات «في الريف»، على ما كان البيزنطيون يطلقون التسمية على تلك المكتبات. على أنه من الطبيعي أن نعثر على مخطوطات في «الولايات»: فالأجزاء التي احتلها العرب في جنوب شرق آسية الصغرى وسورية وفلسطين ومصر، كانت لها حصة أكبر في مراكز الهلينية من القسطنطينية. ومن ثم فإن مراكز شرقية مهمة مثل جبل سيناء ومار سابا على مقربة من القدس كانت، بلا ريب، تحتوي على مصادر ثمينة، لكن ليس لدينا معلومات ثابتة بالنسبة للقرن الثامن. قارن: Wilson, «The Libraries of the Byzantine World,» pp. 291 and 300.

تتمة ثيوفانس (Theophanus Continuatus) حول ليو الفيلسوف (أو الرياضي): يروي فيه كيف أن أحد طلابه، الذي كان قد أسره المأمون، أعجب الخليفة بمعرفته بالهندسة التي تعلمها من ليو وكيف أن المأمون قد انبهر بمعرفة ليو في الرياضيات، حاول أن يلحقه بخدمته. وتتم القصة نفسها برواية أن الإمبراطور البيزنطي قدم عرضاً آخر، انتهى بأن أعطي ليو منصباً تعليمياً عاماً ومرتباً. يبدو الأمر غير محتمل أن يقبل دارسو الشؤون البيزنطية بصحة هذه القصة الخيالية[٨٢]. فمن المؤكد أن المأمون ما كان ليفيد من ليو الذي يروي أنه تعلم الرياضيات على نفسه في جزيرة أندروس (Andros) الإيجية (!)؛ فالمأمون كان في بلاطه محمد الخُوارزمي مؤسس الجبر الأصلي إضافة إلى علماء آخرين نابهين كثيرين[٨٣]. إن أهمية هذه القصة تكمن تماماً في أنها تشير إلى المدى الذي كان فيه بيزنطيو القسطنطينية يدرون أمر العمل العلمي الذي كان يتم في بغداد، وفي الحقيقة في بلاط المأمون. عدا هذا فالرواية لا قيمة لها.

---

(٨٢) انظر: J. Irigoin, «Survie et renouveau de la littérature antique à constantinople (IXe siècle),» *Cahiers de civilisation médiévale, Xe - XIIe siècles*, vol. 5 (1962), pp. 290 ff.

وقد أُعيد نشره في: Harlfinger, hrsg., *Griechische Kodikologie und texüberlieferung*, pp. 179 ff; Referring also to Bréhier (note 36); Lemerle, *Byzantine Humanism. The First Phase*, pp. 174-177 and 197, and N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Duckworth Classical, Medieval, and Renaissance Editions (London: Duckworth, 1983), pp. 79-80.

إن ولسون يمعن في القول حتى إنه، في سبيل دعم احتمال لحدوث القصة أن «ذلك الفصل وقع قبل أن تلقى العرب معرفتهم الممتازة في الرياضيات اليونانية عبر ترجمات حنين بن إسحق، ص ٨٠، ومن ثم فقد حذف في جملة واحدة الخوارزمي وابن ترك كليهما في: Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 5, pp. 229-242.

وهما اثنان من كبار علماء الجبر في العربية. وقد عملا أصلاً قبل أيام حنين، الذي ترجم على كل حال، القليل، إن كان قد ترجم، من الأعمال الرياضية.

(٨٣) من أجل التعرف على مقدرة ليو في الرياضيات والمأمون، انظر الملاحظات التي وضعها: D. Pingree, «Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia,» *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 43 (1989), p. 237b.

إن الخبر الوحيد المعتمد بالنسبة إلى المشكلة يأتي من مصدرين. الواحد من رواية منجّم ويأتي الآخر من تحليل لمخطوطات يونانية. المنجم هو اسطفان الفيلسوف(٨٤) الذي كان فعالاً في بغداد خلال عقودها الأولى، ويبدو أنه زميل لثيوفيلوس منجّم المهدي(٨٥). ففي دفاع عن التنجيم تم وضعه في القسطنطينية في سبعينيات ١٧٠ هـ/ تسعينيات ٧٩٠م، يقرر أنه وجد أن المدينة خالية من العلوم الفلكية والتنجيمية، ولكن بسبب المنافع السياسية والدولية للتنجيم (مردداً صدى النقاش حول التنجيم السياسي الذي كان شائعاً في بغداد على ما شُرح في الفصل الثاني)، حسب أنه من الضروري «أن يجدد هذا العلم النافع بين الرومان وأن يغرس بين المسيحيين بحيث إنهم لن يحرموا منه أبداً». ولم يكن ما حمله اسطفان معه من بغداد إلى القسطنطينية أنباء التطورات العلمية هناك فحسب، بل حمل معه أيضاً معلومات رياضية وتنجيمية عينية: طريقة للتنجيم وصفها ثيوفيلوس في أحد أعماله وقد استعملها بنكراتيوس (Pancratius) منجّم قسطنطين السادس سنة ١٧٦ هـ/ ٧٩٢م في وضع خريطة للبروج لكشف الطالع(٨٦).

والدليل الذي تزودنا به المخطوطات أساسه الواقع الذي يقول بأنه بعد فجوة يبدو أنها دامت قرناً ونصف القرن، بدأت مخطوطات يونانية علمانية تنسخ ثانية حول سنة ١٨٥ هـ/

---

(٨٤) Sezgin, Ibid., vol. 7, p. 48.

(٨٥) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٩.

(٨٦) من أجل ثيوفيلوس واسطفان وترجمة الاقتباس، انظر: Pingree, Ibid., pp. 238-239.

كان بنغري قد عني بنقل التنجيم الذي عم في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي إلى البيزنطيين عبر العرب قبلاً في سنة ١٩٦٢، بقوله: «إن المنجمين الأوائل الذين عاشوا في العصر العباسي، إذ كان الكثيرون منهم فرساً، نقلوا النظريات الساسانية التي ترى احتمال تفسير التاريخ تنجيمياً إلى العرب، وقد نُقلت هذه إلى البيزنطيين على نحو يكاد أن يكون مباشراً»: في مقاله: D. Pingree, «Historical Horoscopes,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82 (1962), p. 488a.

٨٠٠م(٨٧). إن العمل القائم على الخبرة والتفصيل الذي تم على أيدي أجيال من العلماء البيزنطيين نتج عنه التعرف إلى تلك المخطوطات التي سلمت من الأرباع الثلاثة الأولى من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. وقد لقيت هذه المخطوطات عناية كبيرة على أيدي دارسي البيزنطينيات لأنها، فضلاً عن كونها الدليل الثابت على نهضة القرن التاسع الميلادي، فإنها قد نسخت، في أغلب الحالات، بالحرف الصغير الجديد في إطار حركة كانت ترمي إلى إعادة نسخ المخطوطات القديمة المدونة بالخط الكبير، وكانت مسؤولة عن الحفاظ على معظم الأدب الكلاسيكي(٨٨). إن نظرة عجلى على لائحة لها تظهر حالاً أن الغالبية الكبرى منها كانت علمية وفلسفية. والسؤال الذي يفرض نفسه علينا في إطار موضوع هذا الكتاب هو، بطبيعة الحال، كيف ترتبط هذه المخطوطات بحركة الترجمة التي كانت قائمة في بغداد في اللحظة ذاتها التي كانت هذه المخطوطات تنسخ. إن الجدول التالي يقدم المعلومات في صيغة شاملة، ويُجَدْول الأعمال الواردة في جميع المخطوطات التي تعود إلى هذه الفترة مع وضعها وتاريخ ترجمتها إلى العربية.

---

(٨٧) إن اعتراضات اريغوين (Irigoin) على هذه الصورة تدور حول القول بأن بعض الأدب الوثني كان مقروءاً في هذه الفترة، الأمر يضعفه ما يراه هو نفسه. انظر: Irigoin, «Survie et renouveau de la Littérature antique à constantinople (IXe siècle),» pp. 89 ff.

وقد طبع ثانية ص ١٧٧ وما بعدها. وثمة بعض الأمور البلاغية وفقرات ومقتبسات من النحو والعروض والقصص وبعض من مقولات هوميروس أو أرسطو، وهذا جماع ما نقل على ما يبدو. وهذه كلها لا تكوّن مساقاً كلاسيكياً. فضلاً عن ذلك فإن الغياب التام للمخطوطات التي تعود إلى هذه الفترة، يُظهر لنا أنه لم تكن ثمة نسخ كاملة لأيٍ من هذه الأعمال، مما عهد بها لنسخها، حتى ولو أن التلاميذ ومعلمي المدارس كانوا قد نقلوا بعض أقسام منها لاستعمالهم الخاص. انظر الملاحظات التي أبداها J. F. Haldon في الهامش ٧٦.

(٨٨) انظر الموجز الدقيق والمفيد الذي وضعه: Wilson, *Scholars of Byzantium*, pp. 85-88.

المخطوطات البيزنطية التي نُسخت وتُرجمت في القرن الثالث هـ/ التاسع م إلى العربية

Date	U/M	Author	Work	Greek MS	Earliest attested Arabic transl.[1]
800-30	M	Theon	Comm. on Ptolemy's *Almagest*	Laurentianus 28, 18	«old transl.» F268. 29; GAS V, 186
800-30	M	Pappus	Comm. on Ptolemy's *Almagest*	Laurentianus 28, 18	* *GAS* V, 175
800-30	U	Ptolemy	*Almagest*	Parisinus gr. 2389	transl.before 805; *GAS* VI, 88
800-30	U	Dioscurides	*Materia Medica*	Parisinus gr. 2179	tr. Steph. b. Basil; *GAS* III, 58
800-30	M	Paul Aegin		Paris, suppl. gr. 1156	before 814; *GAS* III, 168
800-30	M	Paul Aegin		Coislin. 8 and 123	before 814; GAS III, 168
800-30	U	Aristotle	*Sophistici Elenchi*	Paris. Suppl. gr. 1362	before 785; *DPA* I, 527
813/20	U	Ptolemy	*Almagest*	Vaticanus gr. 1291	transl. before 805; *GAS* VI, 88
813/20	U	Ptolemy	*Almagest*	Leidensis B. P. G 78	transl. before 805; *GAS* VI, 88
813/20	U	Theon	Comm. on *Almagest*	Leidensis B. P. G 78	(see first entry above)
830-50	M	Ptolemy	*Almagest* and other works	Vaticanus gr. 1594	transl. before 805; *GAS* VI, 88

(١) إن إشارة النجمة (*) حيث توجد في هذا العمود تعني أنّ مثل هذا الكتاب بالذات لمؤلف معين لم يرد ذكره في البيليوغرافيات العربية، ولا وجود له في تقليد مستقل للمخطوطات، فإن كتباً أخرى من وضع المؤلف نفسه حول الموضوعات نفسها أو ما يمت إليها بصلة قد تُرجمت إلى العربية.

830-50	M	Euclid	*Elements*	Vaticanus gr. 190	before 800; ch. 6. 3 above
830-50	M	Euclid	*Data*	Vaticanus gr. 190	ca. 850; GAS V, 116
830-50	M	Theon	Comm. on Ptolemy's *Canons*	Vaticanus gr. 190	before Ya'qubi; GAS V, 174, 185
830-50	M	Theodosius	*Sphaerica*, etc.	Vaticanus gr. 204	GAS V, 154-6
830-50	M	Autolycus	*Sphaerica*, etc.	Vaticanus gr. 204	GAS V, 82
830-50	M	Euclid		Vaticanus gr. 204	before 800; ch. 6. 3 above
830-50	M	Aristarchus		Vaticanus gr. 204	GAS VI, 75
830-50	M	Hypsicles	*Anaphorica*	Vaticanus gr. 204	GAS V, 144-5
830-50	M	Eutocius		Vaticanus gr. 204	GAS V, 188
830-50	M	Marinus	Comm. on Euclid's *Data*	Vaticanus gr. 204	? but cf. Euclid
830-50[2]	M	Aristotle	*PA, IA, GA, Long. Vit., De Spir*	Oxon. Corp. Chr. 108	ca. 800; DPA I, 475
ca. 850	M	Aristotle	*Physics*, ff. 1r-55v	Vind. Phil. gr. 100[3]	by 800 (ch. 3. 2 above)
ca. 850	M	Aristotle	*De caelo*, ff. 56r-68r	Vind. Phil. gr. 100	by 850 (ch. 6. 3 above)
ca. 850	M	Aristotle	*De gen. et corr.*, ff. 86v-102r	Vind. Phil. gr. 100	? but cf. *Physics*
ca. 850	M	Aristotle	*Meteorology*, f. 102v-133v	Vind. Phil. gr. 100	by 850 (ch. 6. 3 above)
ca. 850	M	Aristotle	*Metaphysics*, ff. 138-201	Vind. phil. gr. 100	by 842: *DPA* I, 529
ca. 850	M	Theophrastus	*Metaphysics*, ff. 134r-137	Vind. phil. gr. 100	before 900[4]

(٢) على أن أكثر الباحثين يضعون لهذه المخطوطة تاريخاً متأخراً عن ذلك إلى درجة كبيرة. انظر: Richard Goulet, dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, 2 tomes (Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1989-), tome 1, p. 479.

(٣) J. Irigoin, «L'Aristote de Vienne,» *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, vol. 6 (1957), p. 8 top.

(٤) إن المخطوطة الموجودة تعزو الترجمة إلى إسحق بن حنين (ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، I. Alon, «The Arabic Version of Theophrastus' Metaphysica,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 6 (1985), p. 164.

ca. 850	M	Aristotle	*Hist. anim.* VI, 12-17: ff. 13-14	Paris. suppl. gr. 1156[5]	ca. 800; *DPA* I, 475
850-80	M	Ptolemy	[Almagest]	Vat. Urbinas gr. 82	transl. before 805; *GAS* VI, 88
850-80	M	Plato	*Tetralogies* VIII and IX	Paris gr. 1807	never translated in full (?)
850-80	M	Maximus Tyr.		Paris gr. 1962	?
850-80	M	Albinus		Paris gr. 1962	never translated (?)
850-80	M	Proclus	Comm. on the *Timaeus*	Paris, suppl. gr. 921	*
850-80	M	Olympiodorus	Comm. on Plato	Marcianus gr. 196	never translated (?)
850-80	M	Simplicius	Comm. on the *Physics* V-VIII	Marcianus gr. 226	*
850-80	M	Philoponus	*Contra Proclum*	Marcianus gr. 236	*GAP* III, 32, note 52
850-80	M	Damascius	Comm. on *Parm.* = *De principiis*	Marcianus gr. 246	never translated (?)
850-80	M	Alex. Aphrod.	*Quaest.; De an; De fato*	Marcianus gr. 258	*DPA* I, 132-3
850-80	M	Proclus	Comm. on the *Republic*	Laurentianus 80, 9	*
850-80	M	Proclus	Comm. on the *Republic*	Vaticanus gr. 2197	*
850-80	M	Varii	geographies, doxographies	Palat. Heidelb. gr. 398	various translations
IX cent.		Aristotle	*De interpr.* 17a35-18a16	Damascius[6]	9th c., DPA I, 514

فالعمود الأول يشير إلى تاريخ المخطوطة، والثاني يبين في ما إذا كانت المخطوطة بالحرف الكبير (U) أو الصغير (M)[٨٩] ويوضح الجدول ما يكاد يكون مطابقة تامة بين الأعمال المترجمة إلى العربية وأقدم المخطوطات اليونانية العلمانية التي نسخت خلال الخمسين سنة الأولى من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. ويمكن تفسير هذه

(٥) Irigoin, Ibid., p. 9 top.

(٦) لوح أو (رق) مستعمل أكثر من مرة (Palimpsest) عثر عليه في الجامع الأموي في دمشق. انظر: Von Dieter Harlfinger, ed., *Griechische Kodikologie und textüberlieferung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), p. 452.

الفائدة إذا كانت العوامل التالية قد روعيت آخذين النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي أولاً: (أ) جميع الأعمال المنسوخة، باستثناء وحيد للجذاذة المدونة بالحرف الصغير لـ *Sophistici Elenchi* وهي علمية في طبيعتها، وفي الحقيقة يغلب عليها أنها رياضية وفلكية؛ وفي الطب فهناك فقط ديوسكوريدس والمجموعة الطبية/الحياتية في (Paris. suppl. gr. 1156) معلمة بولس وكتاب في الحيوان *(Historia animalism)* لأرسطو(٩٠)؛ و[ب] لا نملك أية معلومة مطلقاً في أن أي باحث بيزنطي، في وقت مبكر من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي كان إما مهتماً أو أنه كان يملك تدريباً كافياً ومعرفة رياضية بحيث يمكنه أن يدرس هذه الأعمال. إن اسطفان الفيلسوف الذي جاء القسطنطينية في تسعينيات القرن الثامن الميلادي مباشرة قبل أن تنسخ المخطوطات، وجد بالضبط أن هذه العلوم كانت مفقودة:

---

(٨٩) إن الجدول أعد أساساً على المعرفة والتأريخ اللذين زودتنا بهما الدراسة التي قام بها Irigoin في: Irigoin, Ibid.

وفي الدراسات الأخرى التي تم الرجوع إليها. انظر: T. W. Allen, «A Group of Ninth Century Greek Manuscripts,» *Journal of Philology*, vol. 21 (1893), pp. 48-55, and A. Dain, «La Transmission des textes littéraires classiques de Photius à Constantin Porphyrogénète,» *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8 (1954), pp. 33-47.

وقد أعيد نشر هذا في: Harlfinger, hrsg., *Griechische Kodikologie und textüberlieferung*, pp. 206-224; J. Irigoin, «*L'Aristote de Viennne*,» *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, vol. 6 (1957), pp. 5-10, und Wilson, *Scholars of Byzantium*, pp. 85-88.

إن بعض أجزاء من مخطوطة مستعملة أكثر من مرة تعود إلى القرن الثامن الهجري/التاسع الميلادي، وقد أشار إليها: Lemerle, *Byzantine Humanism. The First Phase*, p. 83 (citing R. Devreesse), والتي قد تحوي إشارات مثيرة للاهتمام، لكن الخبر نفسه ضعيف جداً وبحاجة إلى تحليل يقوم به خبراء؛ هذه لم تؤخذ بعين الاعتبار.

(٩٠) قـــــــارن: Irigoin, «Survie et renouveau de la littérature antique à constantinople (IXe siècle)», pp. 288-289,

وقد أعيد نشره في ص ١٧٦: «في هذه الحقبة (الثلث الأول من القرن التاسع)، قد عرفت وانتشرت النصوص العلمية والتقنية من التراث الإغريقي».

و(ج) مما لا يقبل الشك أن اسطفان قد نقل من بغداد إلى القسطنطينية بعض المعرفة في التنجيم، على ما شُرح فوق؛ و(د) جميع هذه النصوص (مع احتمال استثناء تعليقي بابّوس (Pappus) على المجسطي ومارينوس (Marinus) على الأصول لإقليدس (Euclid's Data)، مع أن البحث حول هذه الموضوعات على يد العاملين في حقل الدراسات العربية ما زال بعد في بدايته) كانت قد ترجمت إلى العربية وبحثت بحثاً عميقاً حول أواسط القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي؛ فإن علمي الفلك والرياضيات كانا، على ما رأينا فوق (الفصل الخامس) بين العلوم الأولى التي عني بها وطُوِّرت بسرعة في العربية.

يبدو واضحاً أن الارتباط أمر جاء مصادفة. ثمة خياران أساسيان: إما أن المخطوطات اليونانية كان قد تم نسخها إما تقليداً للترجمات العربية لهذه الأعمال أو استجابة لذلك (بقطع النظر عن فهم لهذا التقليد أو هذه الاستجابة على أنهما انطلقا أصلاً من المجتمع البيزنطي ـ وهي قضية يتوقف حلها على المتخصصين في الدراسات البيزنطية) أو أنها نسخت استجابة لطلب عربي خاص وبتكليف للقيام بهذه الأعمال. قد لا يكون الأمر تخيراً بين الأمرين إذ إن الاثنين كانا فعالين.

إن الأمر الذي يبدو واضحاً نسبياً، ولكن على أسس عامة، هو ما يأتي: عند حلول السنة ١٨٤ هـ/٨٠٠م، أي قبل نهاية

حكم هرون الرشيد، كانت حركة الترجمة قد قطعت شوطاً بعيداً في بغداد، مع التركيز أصلاً على التنجيم والفلك والرياضيات.

وبسبب من سبل مختلفة مثل السفارات (قارن الفصل الخامس حول الكيمياء) ولكن عبر العلماء المتنقلين خاصة، كان أهل الفكر في القسطنطينية تبلغهم أخبار حول التطورات في

بغداد: فقد بلغهم خبر التقدم العلمي بالعربية (وبالنسبة إلى التنجيم هناك قضية بَنْكُراتيوس الذي تعلم بعضه) وعرفوا عن الطلب لمخطوطات للأعمال اليونانية العلمانية، وفي هذه الحالة فإن المخطوطات كان من الممكن أن تنسخ لعدة أسباب. من الناحية المالية فإن نسخ المخطوطات تلبية للطلب العربي كان، لا بد، مشروعاً مربحاً. فنحن نعرف أن المكافأة كانت جيدة. وإذا كان شاباً مثقفاً مثل قسطا بن لوقا كان بإمكانه أن يغادر موطنه إلى بغداد، والتصميم يدفعه إلى ذلك، حاملاً مخطوطات على أنها جزء من رأس ماله (الفصل السادس) فليس ثمة سبب يمنع الكتبة اليونان، داخل حدود الدولة الإسلامية أو خارجها على السواء من البحث عن فائدة من مثل هذا الوضع. وأخبار الطلب كانت ولا شك تنتقل سريعاً. يروي حُنَين أنه زار الهلال الخصيب بأكمله ومصر بحثاً عن مخطوطات. وكان من المنتظر منه، في كل مدينة زارها أن يقصد الأماكن التي من الممكن أن يعثر فيها على هذه المخطوطات: الجماعات المسيحية الناطقة بالسريانية واليونانية والأديرة والزعماء النصارى الذين كانت لهم مكتبات خاصة، على نحو ما بحث فوق. من مثل هذه الفئات كانت أخبار الطلب ـ ويمكن أن يُنتظر ذلك أيضاً مما كان حُنين يوصي عليه ـ من اليسير أن تصل آسيا الصغرى والقسطنطينية. ويمكن الأخذ بتفسير اجتماعي للاهتمام البيزنطي المتجدد في نسخ مخطوطات علمانية من أجل تفسير حول ليو الفيلسوف والمأمون، على أنها إدراك أهل الفكر البيزنطيين للتفوق العلمي للبحث العربي والرغبة في تقليده[٩١]. وقد يعتبر هذا قريباً من الحقيقة إذا تذكرنا أنه في قرون تالية، وحتى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي كانت أعمال عربية وفارسية علمية قد ترجمت من العربية إلى اليونانية البيزنطية. وكان في مقدمة الموضوعات المترجمة التنجيم والفلك والطب والكيمياء وتفسير الأحلام.

وبالنسبة إلى المخطوطات اليونانية الواردة في اللائحة، وهي التي نسخت خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، ما يحصل عليه تظهر مفارقات لافتة للنظر. فالموضوعات الوارد ذكرها تكاد تكون في غالبيتها فلسفية، والترابط مع الترجمات العربية للأعمال نفسها لا يعدو أن يكون جزئياً. كان من المؤكد أن أعمال أرسطو وشروحه قد ترجمت إلى العربية، لكن المرجح أن شروح أفلاطون لم تترجم. إن هذا التباين بين البحث الفلسفي العربي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي والاهتمام البيزنطي المستحدث بالدراسات الكلاسيكية على يد فوتيوس (Photius) وأريتاس (Arithas) هو أمر مهم بالنسبة إلى الجانبين العربي والبيزنطي كليهما. لعل إهمال المادة الأفلاطونية عند العرب يعود، على الأرجح، إلى انبعاث الأرسطية على نحو ما يمثلها أبو بشر متّى وتلميذه الفارابي؛ أما الوضع في بيزنطة فمن الممكن تفسيره تفسيراً مقبولاً في إطار رد الفعل عند أهل الفكر البيزنطيين لحركة الترجمة اليونانية العربية. ولعله من المناسب أن تتبع الملاحظة بسؤال: في ما إذا كان الأمر التالي هو مجرد مصادفة، وهو أنه يكاد لا يوجد أي تداخل (باستثناء القليل الخاص بجالينوس وديوسكوريدس وأناتوليوس بين الجردة للأعمال العلمانية في البيليوتيكا التي أعدها فوتيوس وتلك التي ترجمت إلى العربية، في مقابل الفرق الشاسع في الوضع الخاص بالمخطوطات اليونانية التي نسخت في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. ويتوجب على البحوث

---

(٩١) قارن: D. Pingree, «The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 93 (1973), p. 33.

بعد الامبراطور هرقل أهملت الدراسات الفلكية في القسطنطينية «ولم يعد إحياؤها في بيزنطية حتى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، إذ يبدو أن مثل هذا الإحياء يبدو أنه يعود إلى الباعث إلى الرغبة في تقليد إنجازات العرب».

المستقبلية أن تعنى عناية جدية بقضية الجدلية بين البحث العربي في بغداد في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي وبين النهضة في القسطنطينية. على أنه يمكن أن يفترض على نحو احتياطي أنه ثمة من الأسس ما يؤدي إلى القول بأن حركة الترجمة اليونانية ـ العربية كانت ذات صلة عرضية ومباشرة بـ «الحركة الإنسانية البيزنطية الأولى» إضافة أيضاً إلى إحياء العلوم القديمة في بيزنطة بعد رعب «العصر المظلم»، عبر التقليد العلمي العربي في العالم الإسلامي الذي كان يرعاه.

خاتمـــة

إن الترجمة هي دوماً نشاط ثقافي إبداعي فهو يتساوى مع وضع كتب «أصيلة». وكل ما يتصل بالترجمة له، بالنسبة إلى الثقافة المتلقية، صلة ومعنى يختلفان عما هو قائم عند الثقافة المانحة. فالقرار بترجمة شيء ما وتقرير الوقت وما الذي يُترجم فيه وكيف يتم ذلك وتقبل الشيء المترجم ـ كل هذا تقره الثقافة المتلقية ومن ثم فهذه جميعها لها هدف بالنسبة إلى هذه الثقافة. والمثل البعيد الذي نقدمه، مع أنه لا يمت إلى الموضوع بصلة، ومن ثم فإنه يمثل الوضع، وهو ترجمة غَلاّن (Galland) الفرنسية لـ **ألف ليلة وليلة** أو ترجمة فيتزجيرالد (FitzGerald) الانكليزية لـ **رباعيات عمر الخيام**. فهاتان الترجمتان ترمزان إلى لحظات إبداعية في الأدبين الفرنسي والانكليزي وليس في الأدب العربي أو الفارسي.

فمن هذا المنظور نجد أن حركة الترجمة اليونانية ـ العربية كانت دلالة مميزة كما كانت إبداعاً أصيلاً على نحو تمثله دراسة الحديث أو تفسير القرآن الكريم أو حتى «الشعر» الحديث الذي عرفته تلك الفترة[1]. من المؤكد أنها كانت ترتكز إلى النصوص

---

(١) قـــــــارن: A. I. Sabra, «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement,» = *History of Science*, vol. 25 (1987), p. 226.

اليونانية ذات التقليد الكلاسيكي على نحو ما، ومن المؤكد أيضاً أن ملامح في الحديث وفي الدراسات القرآنية وفي جميع العلوم الإسلامية الأخرى كانت تحوي أيضاً عناصر من الوثنية العربية واليهودية والمسيحية والغنوسية والهندوسية (الهندوكية) الخ. . . وباختصار من التقاليد والأديان والثقافات التي سبق وجودها في المنطقة وما وراءها ـ على نحو ما وثقته البحوث الغربية بجدية خلال القرنين الماضيين. ومن ثم فإن المرء يأمل أنه عند نهاية القرن العشرين [الكتاب وضع سنة ١٩٩٧] أن يكون التفهم التاريخي قد نال حظه من النقد البنّاء إلى حد أنه يقدّر قول ادورد سعيد في العبارة التي استعرتها في أول الكتاب بأن «جميع الثقافات متداخلة واحدتها في الأخرى؛ وليس منها أيها متفرد وطاهر، وذلك بسبب الإمبراطورية على نحو جزئي.» والمسألة هي أن تفسر الطريقة التاريخية الخاصة التي سلكتها العناصر الأساسية المتباينة حتى تم اندماجها في الصورة الحضارية الأصيلة التي نقوم بدرسها. الأساس هو في التفاصيل ـ فمن جهة يتوجب علينا أن نتثبت من الأسباب التي أدت إلى هذا الدمج في زمن ومكان خاصين، ومن الجهة الثانية، على عكس ذلك، كي نفسر غياب مثل هذا الدمج في مكان آخر بالرغم من توفر العناصر نفسها توفراً ظاهرياً[٢].

= إذ يدعوه: «عمل خلاق من الدرجة الرفيعة»، ومن ثم فإنني أتردد في تسمية عملية النقل من اليونانية إلى العربية، على نحو ما يفصل هو، «استيلاء» ـ وهو تعبير (حذ) ينطوي على معنى دونيّ ـ وأفضل أن أطلق عليه الاسم الذي يدل على طبيعته الحقيقية، «خلق لمجتمع عباسي مبكر وتقليده العلمي والفلسفي العربي. وكلمة «استيلاء» هي الحد المألوف استعماله على أيدي الباحثين للإشارة إلى هذه العملية. قابل الكلمة «Aneignun» (اقتباس أو استيلاء) في عنوان المقال الذي وضعه:
P. Kunitzsch, «Über das Frühstadium der Arabischen Aneignung Antiken Gutes,» *Saeculum*, vol. 26 (1975), p. 269.

دون أي نقاش ظاهر حول اختيار الحد.

(٢) قابل التأملات المنهجية لصبرا حول تأريخية العلوم في:
A. I. Sabra, «Situating Arabic Science. Locality versus Essence,» *Isis*, vol. 87 (1996), pp. 654-661. =

والمثل الممتاز لمثل هذا هو الأحجية القديمة وهي أن المجتمع البيزنطي، مع أنه كان ناطقاً باليونانية والوريث المباشر للثقافة اليونانية لم يبلغ قط مستوى التقدم العلمي الذي عرفه المجتمع العباسي واضطر، في ما بعد، إلى أن ينقل من العربية أفكاراً هي التي تعود في نهاية المطاف إلى بلاد اليونان الكلاسيكية[٣]. وفي مثل هذا التحليل من المتوجّب أن يوضع نتاج الأفراد أيضاً في النظرة إلى الموضوع. وقد أشرت في البدء (الفصل الأول) إلى أن

= حيث يرى أن البحث التجريبي وُجّه نحو أماكن وأزمنة معينة. ومثل هذه النظرة ترمي إلى تصفية الرأي الأسبق لـ S. D. Goitein في: S. D. Goitein, «Between Hellinism and Renaissance - Islam, The Intermediate Civilization,» *Islamic Studies*, vol. 2 (1963).

والذي قال: «يترتب علينا أن نتعامل مع كل فترة تاريخية وحدها»، ص ٢٢٨. إلا أنه عاد فاختص ثلاث فترات فقط من هذا النوع. إن صياغة الهدف صحيحة، لكن التقسيم إلى أزمنة فيه الكثير من عنصر التخطيط، ومثل ذلك من عنصر اعتبارها شيئاً ما.

(٣) إن فهماً مستقراً للتاريخ الذي يعتمد على مفاهيم أساسية مثل الجنس البشري أو الروح لتفسير وتوضيح العمليات التاريخية، لا بد أن يجد نفسه في وضع محرج، وإذ يمكننا ملاحظة المؤرخ البيزنطي أغاثياس. ففي واحد من هذه الحالات التي لا نحصل عليها إلا من سخرية التاريخ وحده، ينسب أغاثياس عجز الملك الساساني كسرى الأول أنوشروان عن فهم الفلسفة اليونانية إلى القيم الثابتة للثقافة اليونانية التي ادعى أنها لا يمكن أن تترجم أو الحفاظ عليها «في لغة بدائية وتكون الغاية كلفة من حيث إنها ليست بذات ثقافة». انظر:

« ,» in: D. Agathias, *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri quique*, edited by Rudolfus Keydell, Corpus fontium historiae Byzantinae; v. 2 (Berolini: W. de Gruyter, 1967), p. 77, und J. F. Duneau, «Quelques aspects de la pénétration de l'hellénisme dans l'empire perse sassanide (IVe - VIIe siècles),» dans: Pierre Gallais et Yves Jean Riou, eds., *Mélanges offerts à René Crozet... à l'occasion de son 70e anniversaire, par ses amis, ses collègues, ses élèves...*, 2 tomes (Poitiers: Société d'études médiévales, 1966), tome 1, p. 18.

إن الـذي نتبيّنـه مـن الوثائق التي جُمعت في شأن هذه الدراسة هو أن سياسة هـذا الملك بالذات، والنشاط الذي تمتع به بلاطه في العناية بثقافة الترجمة، كانتا مرحلة رئيسية في سبل التاريخ المتمعجة التي انتهى بها الأمر إلى حركة الترجمة اليونانية ـ العربية. لقد أثبت بذلك أن أغاثياس كان مخطئاً وأدت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي إلى الاهتمام بترجمة الثقافة اليونانية العلمانية، على يد أحفاد أغاثياس نفسه.

سرجيوس الراشعيني وبوبثيوس اللذين كانا في موقعين مختلفين من انتشار الثقافة اليونانية في القرن السادس الميلادي فكّرا بمشاريع لترجمة الفلسفة والعلم على ما عُرفا في فلسفة أرسطو ووضع الشروح لها ـ أي جماع المعرفة كما فهمت في البحوث الإسكندرانية في عصرهما[٤]. كانت الفكرة مفخرة لهما من حيث إنهما فَردان؛ أما أنهما فشلا فدليل على أوضاع محيطهما غير الملائمة.

ومن ثم فإن حركة الترجمة اليونانية ـ العربية لا يمكن استيعابها بمعزل عن التاريخ المبكّر الاجتماعي والسياسي والايديولوجي للدولة العباسية، الذي كان عنصراً أساسياً فيها. ففي التحليل النهائي وبعد عرض جميع الأحوال الضرورية التي كانت قائمة في خلفية الوضع، نتساءل عن العوامل الفارقة التي يَسّرت لجميع القرارات السياسية التي أقرها الخلفاء والنخبة الحاكمة (الفصول الثاني ـ الرابع)، ولجميع العوامل الاجتماعية وحاجات العمل العلمي التي فصلت (الفصلان الخامس والسادس) أن تعمل في واقع الأمر على نحو أنتج حركة ترجمة لم يسبق لها مثيل، وأن تؤدي إلى قيام فترة من أعظم الفترات إنتاجاً وأكثرها تقدماً في التاريخ الإنساني بعامة والتاريخ العربي على وجه التخصيص.

يبدو أن جوهر القضية يعود إلى قرار المنصور أن يقيم وضعاً اجتماعياً جديداً في بغداد عبر فكرة عبقرية لإنشاء مدينة جديدة. وكان معنى هذا أصلاً أنه منح نفسه حرية التصرف بأن يبدأ كل شيء من جديد، وذلك بتحرير نفسه من قيود جاءت من

(٤) انظر: D. Gutas, «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baghdad,» *Der Islam*, vol. 60 (1983), section 3.

الوضع السابق. ومن البيّن أن هذا هو السبب في أن الثورات تسمّى ثورات، إلا أن المنصور يبدو أنه أدرك هذه الخاصية الجوهرية وسار بها مساراً أوفى. فقد عزّز مكاسب ثورة الأسرة والثورة الاجتماعية وأنهى أي معارضة في المستقبل عبر إنشاء موقع جغرافي جديد حيث كان باستطاعته أن يُقَوْلب الوضع الجديد بحسب شروطه الخاصة[٥]. وتحرره من الوضع القائم لم تكن دلالته تحطيم القوة السياسية لبعض الفئات والأحزاب عبر بقية المجتمع الإسلامي فحسب، بل أيضاً القضاء على البنى الايديولوجية التي كانت كل فئة سياسية تبنتها على أنها مرتكزها الفكري، والتي كان بإمكانها عبر الوقت وبسبب من التحصن لاحقاً أن تصبح خصماً لبنى أيديولوجية أخرى، وأن تعيق التقدم على ما رآه المنصور.

وعلى وجه التخصيص إن وضع القضايا الأموية المرتكزة على القَبَلِيّة العربية الجاهلية، مهما كانت مفيدة بالنسبة إلى النجاح الأصلي للفتوح الإسلامية، كانت قد آلت، حتى قبل سقوط الأسرة إلى خصم للعمل النافع إذ إنها عادت إلى نموذجها الجاهلي من النزاعات القبليّة: يشهد على ذلك نقل العاصمة الفعلية، على يد آخر الخلفاء الأمويين مروان الثاني (حكم ١٢٧ ـ ١٣٢ هـ/ ٧٤٤ ـ ٧٥٠م)، من دمشق إلى حران حيث كان يمكن أن يعتمد على تأييد

---

(٥) أما أن تحقيق هذا الأمر انتهى إليه بعد تجارب فاشلة حاول فيها العباسيون أن يقيموا عاصمتهم الجديدة قبل أن يستقر الأمر بهم في بغداد. انظر مقالة: J. Lassner, «al-Hāshimiyya,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, 9 vols., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-), vol. 3, pp. 265-266, and Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate. A Political History* (London: Croomhelm, 1981), pp. 86-88.

إن فان إس يؤكد تماماً أن إنشاء بغداد كان نقطة انطلاق في تاريخ الإسلام الثقافي. انظر: Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Fruhen Islam*, 6 vols. (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 3, pp. 3-4.

حيث يزودنا بإشارات بيليوغرافية.

العرب القيسيين ضد خصومه السياسيين من القبيلة العربية كلب المقيمة في جنوب سورية وفلسطين. فالثورة العباسية والانتقال إلى بغداد بدّل كل هذا ولم يكن ذلك، بطبيعة الحال، في القضاء على المنافسة بين قيس وكلب ولا بالقضاء على القبلية العربية من الجهة الأخرى، بل جاء التبدّل بسبب نقل السلطة من مركزية المسرح ومن مجال التباين الكبير في الحظوة السياسية والاجتماعية. وقد تزامن مع القضاء على التركيبة السياسية والاجتماعية الأموية القضاء على أية تنظيمات أيديولوجية كانت تتلقى العون منها. وهذا لا يعني أن الايديولوجيات الأموية، مهما تنوّعت سبل تصنيفها، كانت بالضرورة معارضة لحركة ترجمة وملابساتها الثقافية (ولو أنني ارتأيت في الفصل الأول) أن استمرار صيغ الحياة الفكرية البيزنطية في دمشق كان من المحتمل أن يكون عاملاً مثبّطاً (ولكن القضاء على البنى الثقافية البيزنطية كان يعني القضاء على أية جماعات سلطوية (مثل الموظفين الأمويين البيزنطيين، أو أحزاب أو فئات لها مصلحة في بعض مراكز ايديولوجية التي كان من المحتمل أن تقاوم تطورات جديدة مثل حركة ترجمة). وهذا يسّر للعباسيين الأوائل ـ وللمنصور في الواقع ـ الحرية في تأسيس سلطته وصياغة ايديولوجياته الخاصة به. ومثل هذا الوضع يتلاءم تماماً مع سياسة المنصور في إقامة تحالفات سياسية مع فئات متباينة وموازنة القوة الواحدة ضد الأخرى. وقد تنبه إلى هذا الجغرافي ابن الفقيه الهمذاني (قابل الفصل الخامس) الذي تحدث عن هذه النقطة بالذات حوالى سنة ٢٩٠ هـ/ ٩٠٣م.

«ولكن من جميل أمر بغداد أن السلطان آمِنٌ من أن يغلب عليها رئيس لبعض الآراء كغلبة الطالبيين كثيراً بالشيعة على أهل الكوفة وذلك أن بغداد من مخالفي الشيعة من يقرن بالشيعة، وبها من مخالفي المعتزلة من يقرن بالمعتزلة، وبها من مخالفي الخوارج

من يقرن بالخوارج، فكل فريق يقاوم ضده ويدفعه عن أن يرثه»[٦].

ومن ثم فإن الفئة الوحيدة المسيطرة في بغداد كانت الأسرة العباسية، ولا يمكن بأي مقياس اعتبار هذا مصادفة. وإذ أنشأ بغداد وأسكنها العناصر التي كانت أيديولوجياتها تلغي واحدتها الأخرى، أقصى عن المركز السياسي الصفة الأموية الغالبة وهي القبلية العربية، ومنح نفسه حرية صياغة سياساته السياسية والثقافية الخاصة واستباق أية مقاومة لها، في المستقبل، من أية جماعة متنفذة اجتماعياً. إنه من الصعب أن يُتصور أن هذه العملية البارعة التي وضعت بين يديه جميع هذه الفوائد جاءت عن غير قصد. لكن مع خروج الأمويين غابت أيضاً الثقافة العربية على أنها مرتكز سياسي وأيديولوجي: ولأنها أقصت، بسبب من طبيعتها أصلاً، أولئك الذين لم يولدوا عرباً، فلم يكن بإمكانها أن تقدم العون للمتطلبات المقصودة للأسرة العباسية بإقامة محالفات مع شركائها من مختلف الفئات الإثنية وإرضائها؛ والذي عُوِّضَ عنها كان الثقافة العربية، المؤسسة على اللغة والتي كان باستطاعة الجميع المساهمة فيها.

وإذ تم إعداد المسرح على هذا الأساس، تصبح جميع العوامل التي بحثت في القسمين الأول والثاني فعّالة، وفي الحقيقة، ذات معنى. وفي هذا الإطار يصبح تقبل المنصور للأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية ممكناً وذا دلالة، على نحو ما كان من تأسيس حركة الترجمة المساوقة له. وإذ أتيح لهذه العملية أن تنطلق

---

(٦) انظر: أحمد بن أحمد بن الفقيه الهمذاني، كتاب البلدان، مخطوط مصور من المكتبة الرضوية في مشهد رقم ٥٢٢٩، إصدار فؤاد سزغن بالتعاون مع علاء الدين جو خوشا، مازن عماري وايكهارد نويباور، سلسلة عيون التراث (ألمانيا الاتحادية: جامعة فرانكفورت، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧م)، ص ١٠٥، و Van Ess, Ibid., vol. 3, p. 9.

فإنها سارت لمدة تتجاوز القرنين سيراً ذاتياً بسبب من الأسباب الثابتة والتاريخية التي بُحثت في الفصول السابقة.

وبالنسبة إلى ما يعنى به الإسلام من حيث إنه دين، والذي أعنيه بالإسلام هو ما يحويه القرآن الكريم وسنة النبي محمد ﷺ على ما نقلها وفسّرها جميع الذين اعتبروا أنفسهم مسلمين أيام الثورة العباسية، فإنه أمر أساسي أن يُدرك أنه لم يكن ثمة شيء في الإسلام على ما فهمه جميعهم بالرغم من الخلافات الهامة إلى درجة كبيرة بالنسبة إلى مقاييس الإيمان الصحيح وشرعية زعامة الأمة ـ مما يمكن أن يعتبر متناقضاً مع النظرة الواسعة لتصور العالم التي كانت النخبة العباسية تعزّزها. إن ردود الفعل التي يمكن تقصّيها بالنسبة إلى حركة الترجمة فيما كانت تسير قدماً كانت، من حيث الباعث عليها، اجتماعية أو سياسية أو فكرية ولم يكن لها محتوى عَقَدي (الفصل السابع). وإن كان ثمة شيء فإن الأساس بين أهل الفكر، على اعتبار النسبة المئوية، كان إما موقفاً مسانداً للهلينية أو موقفاً لا مبالياً بالنسبة إلى العلوم المترجمة. وقد حدث في القرون التي تلت أن وقف بعض أفراد من العلماء، وفي أحوال نادرة، جاء ذلك على يد عناصر من المؤسسة الدينية في مختلف الدول الإسلامية، موقفاً مناهضاً لبعض العلوم المترجمة أو لأكثرها، وذلك لأسباب خاصة وهي التي يجب أن تفحص في كل حالة. ولكن هذه العناصر لم تكن موحّدة على نحو خاص في مشروع مضاد على أسس عَقَديّة، ولا تحدد مقاومتهم «العقائدية الإسلامية» حتى داخل مجتمعاتهم، دع عنك أمر جُمّاعها (انظر الفصل السابع).

إن تراث حركة الترجمة في المجتمعات الإسلامية كان بالغ العمق ومتعدد النواحي، إلا أنه من الخطأ تاريخياً أن يُتحدث عنها في معزل عن التقليد العلمي والفلسفي العربي الذي كان يعزّزها طوال فترة وجودها. يتوجّب على الواحد أن يتجنب خلق انطباع خاطىء بأن الترجمات إمّا نُفّذت في دورٍ تلقٍّ كانت السبب في

تطوير التفكير الفلسفي والعلمي العربي خلال دور تال تم فيه قيام هذا التقليد (انظر الفصل السادس). وفي الجهة الأخرى، فإن هذا الكتاب ليس كتاباً عن العلم والفلسفة العربيتين. بعد هذا التوضيح أصبح من الممكن التعرف على ما كان خاصاً بحركة الترجمة من حيث هي.

إن الإنجاز اللغوي الخاص لحركة الترجمة اليونانية العربية كان أنها أنتجت أدباً علمياً عربياً مع المفردة التقنية لما حوته من مفاهيم، ومثل ذلك يقال عن لغة معرفة (koiné) رفيعة وهي التي كانت أداة مناسبة للإنجازات للبحث في الجماعات الإسلامية في الماضي والتراث المشترك للعالم العربي اليوم، وليست أهميتها للغة اليونانية أقل إثارة للإعجاب. لم يكن دورها أنها حفظت للأجيال التالية، في ترجمات عربية نصوصاً يونانية مفقودة وتقاليد خاصة بالمخطوطات المتوفرة أدعى لأن تعتمد فحسب، بل لأنها قدمت خدمة أخرى، بسبب الطلب الذي أوجدته للأعمال العلمانية اليونانية، لحفظها باليونانية أيضاً، إذ سرّعت نقلها في نسخ من الخط الكبير إلى الخط الصغير (انظر الفصل السابع).

وعلى مستوى أرحب وأعمق من حيث الأساس فإن أهميتها تكمن في أنها أوضحت، وللمرة الأولى في التاريخ، أن الفكر العلمي والفلسفي شأن عالمي[٧]، لا يرتبط بلغة أو ثقافة خاصة.

---

(٧) يعود هذا إلى W. Jaeger الذي دعا حركة الترجمة «أول فصل من فصول تاريخ المعرفة الدولي الذي عرفه العالم»، في: W. Jaeger, «Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften,» *Inter Nations,* Berlin, vol. 1 (1931), p. 93b.

لما كان الحصول على هذا الكتاب غير ممكن، فقد نقلت عن: G. Endress, «Die Wissenschaftliche Literature,» dans: *Grundriss der Arabischen Philologie,* 3 vols. (Weisbaden: Reichert, 1982-1992), vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Gätje (1987), note 48, p. 423.

وهو بدوره أخذها عن Jörg Kraemer.

فإما تم للثقافة العربية التي صاغها المجتمع العباسي المبكّر أن تُؤصّل تاريخياً عالمية الفكر العلمي والفلسفي اليوناني، فإنها زوّدت النموذج ويسّرت السبيل لتطبيق هذا المفهوم لاحقاً في بيزنطة اليونانية والغرب اللاتيني: في بيزنطة في كلا الأمرين، في تصور لومِرل «الحركة الإنسانية البيزنطية الأولى» في القرن التاسع وفي النهضة في أيام الأسرة الباليولوجية (Palaeologiei)؛ وفي الغرب في الأمرين، في ما سماه هاسكينز (Haskins) نهضة القرن الثاني عشر وفي النهضة الأصلية في ما بعد.

الثبت التعريفي

١ ـ **حرب الأيقونات** *(Wars of the Iconism)*: حركة قامت في الكنائس الشرقية في القرن الثامن وكانت ترمي إلى التقليل من الصور والأيقونات التي تزين الكنائس ممثلة السيد المسيح والعذراء والقديسين. فقد اعتبر هذا الأمر نتيجة التأثر بالوثنية اليونانية القديمة وتزيين الهياكل بتماثيل وصور للآلهة. ويرى بعض الباحثين، ومنهم N. Zenov في كتابه ***Eastern Christendom***, London, Weidenfeld and Nicolson, 1961, p. 86 أن مثل هذه الحركة تأثرت بالإسلام الذي لا يضع صوراً أو تماثيل قطعاً في المسجد.

٢ ـ **اليعاقبة** *(Jocobites or Monophysiles)*: هم القائلون بالطبيعة الواحدة المتعلقة بالمسيح على الأرض. إذ يرى أتباع هذا المذهب أن الطبيعة الإلهية في المسيح (كونه ابن الله) والطبيعة الإنسانية (كونه قد ولد) اتحدتا معاً وأصبحتا طبيعة واحدة. وهذه كانت مخالفة للرأي الخلقيدوني الرسمي الذي يقول بأن الطبيعتين ظلتا منفصلتين وأن المسيح كانت له، وهو على الأرض، طبيعة إلهية وطبيعة إنسانية. وتعود تسميتهم باليعاقبة إلى يعقوب البرادعي (ت ٥٧٨) الأسقف الذي أعاد إلى الكنيسة ورجالها وأتباعها نشاطاً وحيوية أثناء توليه رعاية الحركة في المنطقة الشامية من الدولة البيزنطية في القرن السادس.

٣ ـ **النساطرة** *(Nestorians)*: كان نسطوريوس بطريركاً على القسطنطينية سنة ٤٢٧. وقد أدخل إلى المسيحية خلافاً جديداً لما ارتأى أن المسيح كان حقاً له طبيعتان، لكن هاتين لم تكونا متساويتين ـ فالإلهية هي المتميزة. فهو في هذا يختلف عن الآخرين. وأتباعه يسمون النساطرة.

٤ ـ **الزرواسترية أو الزرادشتية** *(Zoroastrism)*: هو الدين الذي دعا إليه زرواستر (ح ٦٦٠ ـ ٥٨٣ ق.م.) وقد عاش في بكْتريا وهو الذي يعتبره الفرس القدماء نبيهم. ودعوته تتلخص في أن الكون فيه قوتان الخير والشر يمثلهما على التوالي أزمُزدا وأهريمان، والخصومة بينهما مستمرة. وقد جمعت تعاليم زرواستر في كتـاب اسمه **أفستا** *(Avesta)*.

٥ ـ **الملكيون** *(Melkites)*: في السنة ٤٥١ عقد المجمع المسكوني الأكبر في تاريخ الكنيسة في مدينة خلقيدونية. (كان هذا المجمع الثاني يعقد في خلقيدونية فقد عقد المجمع السابق سنة ٣٢٥) وأوضح أن المسيح، وهو على الأرض، قد اتحدت فيه الطبيعتان الإلهية والإنسانية لكن: بدون الالتحام وبدون الامتزاج وبدون الانقسام وبدون الانفصال. وفي هذا، وهو الرأي الذي أخذت به الدولة البيزنطية، يختلف اليعاقبة والنساطرة. ولأن الذين قبلوا بهذا الأمر كانوا هم المؤيدون للملِكية سموا «الملكيين».

٦ ـ **فيديراتي** *(Foederati)*: القبائل العربية التي كانت ترتبط بالإمبراطورية البيزنطية في حلف أو بمعاهدة تعقد بين الإمبراطور القائم في الحكم وبين ملك (أو ملكة) القبيلة أو زعيمها على أن يؤدي الأخير خدمات عسكرية (دفاعية خاصة) للإمبراطورية لقاء عون (مالي أو سواه) من الدولة. وكانت المعاهدة ينتهي أجلها عند وفاة أحد الفريقين الموقعين عليها. وعندها تبدأ مفاوضة جديدة لعقد معاهدة من جديد.

٧ ـ **الخلقيدونيون** *(Chalcedonian)*: أتباع المذهب الخلقيدوني (الأرثوذكسي) الذي أقر نهائياً أن المسيح كان له وهو على الأرض طبيعتان. التسمية جاءت من المجمع المسكوني الذي عقد في خلقيدونية عام ٤٥١م.

٨ ـ **القبطية** *(Coptic)*: كتابة تطورت عن الهيروغليفية القديمة في أواخر عهد الامبراطورية المصرية، وعلى وجه التقريب عند الفتوح الأشورية والفارسية واليونانية لمصر. وهي تبسيط حتى للكتابة الهيروغليفية المتوسطة. وقد أصبحت تدريجياً لغة الكنيسة المصرية القبطية (الأرثوذكسية) بعد دخول الإسلام واللغة العربية إلى مصر. لكنها ظلت الكتابة المستعملة، حتى في الدواوين، إلى وقت طويل بعد ذلك.

٩ ـ **السفسطائي** *(Sophytes)*: أصلها التعريف بالمدرس (الذي يتقاضى أجراً على عمله) وكان يقوم بتدريس الفلسفة والمنطق في بلاد اليونان القديمة. وقد كان لجماعته الفضل في تنظيم قوانين التفكير، فهم بذلك سابقون لديالكتيكية سقراط ومنطق أرسطو. وقد دُرِّبوا في ما بعد على مناقشة أية قضية لها وعليها، ومن هنا جاءت تسميتهم (التي تعني المُتاجر بالذكاء).

١٠ ـ **المانوية** *(Manichaeism)*: عاش ماني (ح ٢١٦ ـ ٢٧٦م)، وهو فارسي كان يقول بأن الكون تسيطر عليه قوى متخاصمة من الخير والشر، التي اختلطت بشؤون العصر (أي عصره). وقد انتشرت المانوية في حوض البحر المتوسط وكان لها أتباع كثر. وقد اختفت آثارها في الغرب في القرن السادس الميلادي، أما في المشرق فقد ظل لها أتباع حتى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي.

١١ ـ **المركونية** *(Marcionism)*: والداعي إليها مرقيون (Marcion)،

هي نزعة من نزعات الغنوسية التي عرفت في القرنين الثاني والثالث الميلاديين. وكانت نزعاتها تعنى على العموم بالتوفيق بين المسيحية والهلينية. لكن لم تكن كلها تتبع أسلوباً واحداً، ومن ثم فقد تباينت في ما بعد. يضاف إلى المانوية والمركونية فئة ثالثة تزعمها برديصان. وهذه ظلت نشطة في منطقة المشرق العربي حتى القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

١٢ ـ **الليتورجية** *(Liturgy)*: الاحتفال بالقداس الإلهي عند المسيحيين، مع تفاوت بين المذاهب المختلفة.

١٣ ـ **الهرطقة** *(Heresy)*: كلمة يونانية الأصل معناها الكفر أو الجحود في الدين. وقد أطلقتها الجماعات المسيحية الواحدة على الأخرى إذا اختلفت في الرأي المفسر للعقيدة.

١٤ ـ **الصابئة** *(Sabaites)*: طائفة قريبة من المسيحية، كان للنجوم دور كبير في عقيدتها، ومن ثم جاء اهتمام علمائها بالتنجيم والفلك. وقد كان لعلمائها دور في البلاط العباسي في الفترة المبكرة على وجه التخصيص.

١٥ ـ **مركبات الترجمة** *(Complexes of Translation)*: يقصد المؤلف بذلك الأساليب التي عولجت بها الترجمة إلى العربية في عصر الترجمة العباسي.

ثبت المصطلحات

Philhellenism	إتباع (أو تأييد) الهلينية
Zoroastrian(s)	أتباع زَرَواشتَر
Monophosites	أتباع الطبيعة الواحدة القائلة بالاتحاد التام بين الطبيعة الإلهية والإنسانية في المسيح وهو على الأرض (ويسمون اليعاقبة أيضاً)
Orthodoxy	الأرثوذكسية (تسمية رسمية للفئة التي تقبل باتحاد الطبيعتين في المسيح على الأرض)
Paper-kinds	أصناف الورق (الكاينَد)
Euclid's Data	الأصول لإقليدس
Causes of Plants	أصول النبات (نقله إلى العربية إبراهيم بن البَكّوش المعضاري)
Avesta	أَبِستا (كتاب الزرواستريين المقدس)
Organon of Aristotle	الأورغانون لأرسطو (كتاب في المنطق)
Pahlavi	الفهلوية (اللغة الفارسية في القرون الميلادية الأولى استعملت رسمياً أيام الدولة الساسانية ٢٢٦-٦٢٦م)
Trivium	تريفيوم (المنظومة أو المجموعة الثلاثية التي تشمل الفلسفة والمنطق واللاهوت)
Algebra	الجبر (أسسه الخوارزمي في القرن ٤ هـ/ ١٠م)
Ǧadal (Dialactics)	الجَدَل
Al-ǧadaliyyūn	الجدليون
Ǧa fari	الجعفري (نسبة إلى جعفر البرمكي)
Summaria Alexandrinorum	جوامع الإسكندرانيين
(M) [Inscule]	الحرف الصغير (لكتابة الحرف الغربي الذي بدأ استعماله في القرن التاسع الميلادي في بيزنطية)

الحرف الكبير الذي كان مستعملاً للكتابة اليونانية حتى القرن التاسع الميلادي

(U) [nicials]

الحكمة الشرقية

Eastern Philosophy

دينكرد (كتاب ديني زرواستري)

Denkard

دين ـ نامه (كتاب ديني مقدس عند قدماء الفرس)

Din-nameh

زَنْد (الترجمة باللغة الفهلوية لكتاب الأفستا مع الشرح)

Zand

السنسكريتية (اللغة الكلاسيكية (المقدسة) لقدماء الهنود)

Sanskrit

طلحي/طاهري (نسبة إلى أميرين من العشيرة الطاهرية)

Talhi/Tahiri

علم الكلام

Islamic Theology

كتاب المواليد (المنسوب إلى زرواستر)

Book of Nativities

كتاب النصيحتين لأردشير

(the) Two Pieces of Ardashir

كلامي (أي العامل في علم الكلام في الإسلام)

Theologian

الكودريفية (المنظومة أو المجموعة الرباعية في المعرفة بحسب التقسيم اليوناني القديم وتشمل الحساب والهندسة والفلك ونظرية الموسيقى)

Quddriviun

اللغة السريانية (وقد ترسم السوريانية)

Syriac

المانويون

Manicheans

الناطق بالسريانية

Syriac-speaking

المراجع(*)

١ ـ العربية

كتب

الآبي، أبي سعد منصور بن حسين. **نثر الدر**. تحقيق **محمد علي قرنة**؛ مراجعة **علي محمد البجاوي**. **القاهرة**: **الهيئة المصرية العامة للكتاب**، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٠. ٧ مج.

ابن **أبي أصيبعة**، أبو العباس أحمد بن القاسم. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. تصحيح امرؤ القيس بن الطحان؛ تحرير أوغست مولر. **القاهرة**: **المطبعة الوهبية**، ١٢٩٩ هـ/ ١٨٨٢م. ٢ مج.

ابن أبي طاهر طيفور، أحمد. **كتاب بغداد**. **تحقيق** هـ. كلر. ليبزيغ: هرّاسوفتز، ١٩٠٨. ٢ مج.

ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان. **طبقات الأطباء والحكماء**. تحقيق فؤاد سيد. القاهرة: **المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية**، ١٩٥٥. (مطبوعات **المعهد العلمي للآثار الشرقية بالقاهرة**. نصوص وترجمات؛ ج ١٠)

(*) تم، هنا، توزيع المراجع إلى عربية وأجنبية، خلافاً للتبويب الوارد في الكتاب الأصلي.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. ط۲. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦١.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تفسير ما بعد الطبيعة**. تحرير موريس بويج. بيروت: دار المشرق، ١٩٥٢.

ـــــ. ـــــ. أعيدت طباعته سنة ١٩٧٢.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الشفا، المنطق والجدل**. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٥.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **أدب الكاتب**. تحرير ماكس غرونرت. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٠.

ـــــ. **كتاب الأنواء**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٦.

ـــــ. **كتاب عيون الأخبار**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٥ـ ١٩٣٠. ٤ ج.

ـــــ. ـــــ. أعيدت طباعته سنة ١٩٧٣.

ابن كثير، أبو الفدا اسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية في التاريخ**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٩. ١٤ ج.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. **كتاب طبقات المعتزلة** = *Die Klassen der Mu'taziliten*. تحقيق سوسنة ديفلد ـ فلزر. فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١.(النشرات الإسلامية؛ ج ٢١)

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن يحيى. **تجارب الأمم**. تقديم ليوني كيتاني. ليدن: مطبعة بريل؛ لندن: لوزاك، ١٩٠٩ ـ ١٩١٧.

ابن نباتة، أبو بكر محمد بن محمد. **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**. تحليل محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٤.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست** = *Kitab al-*

Fihrist. تحرير غوستاف فلوغل. ليبزيغ: **فوغل**، ١٨٧١ ـ ١٨٧٢. ٢ ج.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **الإمتاع والمؤانسة**. **تحرير أحمد أمين وأحمد الزين**. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥١.

ـــــ. ـــــ. بيروت: [د.ن.، د.ت.].

ـــــ. **مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد**. تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار الفكر، ١٩٦١.

إقبال، عباس. **خاندان إنوبخت**. طهران: [د.ن.]، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م. (زابان ئا فارهانجي ايران؛ ٤٣)

الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. **طبقات الأمم**. تحرير لويس شيخو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢.

بدوي، عبد الرحمن. **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة الهضة المصرية، ١٩٤٦.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. **الفَرق بين الفِرق**. تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠.

ـــــ. ـــــ. ط ٢. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧.

البيهقي، إبراهيم بن محمد. **المحاسن والمساوىء**. وقف على طبعه فريدريك شوالي. غيسن: ريكر، ١٩٠٢.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد. **خاص الخاص**. تقديم حسن الأمين. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦.

ـــــ. **يتيمة الدهر**. تحرير م. م. عبد الحميد. ط ٢. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥٦، ٤ مج.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **التاج في أخلاق الملوك**. تحقيق أحمد زكي. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٤.

ـــــ. **الحيوان**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: البابي، ١٩٣٨ ـ ١٩٤٥. ٧ ج.

ـــــ. **رسائل الجاحظ**. تحقيق محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. تصحيح وتعليق محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي. استانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١ ـ ١٩٤٣. ٢ مج.

حمزة بن الحسن، الأصفهاني. **تأريخ سني ملوك الأرض والأنبياء**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١.

الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي. **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**. تحقيق داود صموئيل مارغوليوث. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٧ ـ ١٩٢٧. ٧ مج.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **مفاتيح العلوم**. تحرير ج. فان فلوتين. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٥.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **دول الإسلام**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: ويليه مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لتقي الدين بن تيمية**. تحقيق علي سامي النشار. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٤٧.

الصابي، أبو الحسين الهلال بن المحسن. **رسوم دار الخلافة**. بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٧٧.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق ميخائيل جان دوغويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١. ١٥ ج.

عهد أردشير. تحقيق وتقديم إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٧.

القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. **تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء**. تحقيق يوليوس ليبرت. ليبزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق. **رسائل الكندي الفلسفية**. تحقيق وإخراج محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣.

ماكارثي، رتشرد يوسف. **التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب: بحث بمناسبة احتفالات بغداد والكندي**. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٢.

المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران. **معجم الشعراء**. تحقيق عبد الستار أحمد فراج. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٠.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **كتاب التنبيه والإشراف**. تحقيق ميخائيل جان دوغويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٣.

ـــــ. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق شارل بلا. بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦ ـ ١٩٧٩.

المصري، علي بن رضوان. **الكتاب النافع في كيفية تعليم صناعة الطب**. تحقيق وتعليق كمال السامرائي. بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، مركز إحياء التراث العلمي العربي، ١٩٨٦.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي**. تحقيق ام. هاوتسما. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٣. ٢ مج.

اليمني، نشوان بن سعيد الحميري. **الحور العين**. تحقيق كمال مصطفى. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٤٨.

دوريات

سعيد، جميل. «محمد بن عبد الملك الزيات الوزير الكاتب الشاعر.» **مجلة المجمع العلمي العراقي**: المجلد ٣٧، الجزء ٣، ١٩٨٦.

طه، س. «التعريب وكبار المعربين في الإسلام.» **سومر**: المجلد ٣٢، ١٩٧٦.

العلي، صالح أحمد. «العلم الاغريقي، مقوماته ونقله إلى العربية.» مجلة المجمع العلمي العراقي: المجلد ٣٧، الجزء ٤، ١٩٨٦.

ـــــ. «موظفو بلاد الشام في العهد الأموي.» **الأبحاث**: المجلد ١٩، ١٩٦٦.

مخطوطات

ابن فضل الله العمري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**. مخطوطة آياصوفيا ٣٤٢٢.

ابن الفقيه الهمذاني، أحمد بن أحمد. **كتاب البلدان**. مخطوط مصور من المكتبة الرضوية في مشهد رقم ٥٢٢٩، إصدار فؤاد سزغن بالتعاون مع علاء الدين جو خوشا، مازن عماري، وايكهارد نويبار. ألمانيا الاتحادية: جامعة فرانكفورت، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. (سلسلة عيون التراث)

٢ ـ الأجنبية

Books

Afnan, Soheil M. *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leiden: E. J. Brill, 1964.

Agathias, D. *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri quinque*. Edited

by Rodolfus Keydell. Berolini: W. de Gruyter, 1967. (Corpus funtium historiae Byzantinae; v. 2)

Aristotle. *Generation of Animals.* Edited with Introduction by J. Brugman and H. J. Drossaart Lulofs. Leiden: E. J. Brill, 1971 - 1972. (Publication of the De Goeje Fund; no. 23)

ar-Ruhawi, Ishaq ibn Ali. *Medical Ethics of Medieval Islam. With Special Reference to al-Ruhawi's «Practical Ethics of the Physician».* Translated with an Introduction by Martin Levy. Philadelphia: [n. pb.], 1967. (Transactions of the American Philosophical Society. New Series; vol. 57, pt. 3)

Ashtiany, Julia [et al.] (eds.). *Abbasid Belles - Lettres.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990. (Cambridge History of Arabic Literature)

Ashtor, Eliyahu. *The Medieval Near East: Social and Economic History.* London: Variorum Reprints, 1978. (Collected Studies; CS79)

Badawi, Abd al-Rahman. *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe.* Paris: J. Vrin, 1968. (Etudes de philosophie médiévale; 56)

Baily, H. W. *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books.* Oxford: Clarendon Press, 1943. (Ratanbai Katrak Lectures)

Baltussen, Han. *Theophrastus on Theories of Perception. Argument and Purpose in the De Sensibus.* Utrecht: Universiteit Utrecht, 1993. (Questiones infinitae; v. 6)

Barral, J. M. (ed.). *Orientalia Hispanica.* Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1974.

Baumstark, Anton. *Geschichte der Syrischen Literature: Mit ausschluss der Christlich - palatinensischen texte.* Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1922.

Beeston, A. F. L. [et al.] (eds.). *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983. (Cambridge History of Arabic Literature)

Bergsträesser, Gotthelf. *Hunain Ibn Ishâk und Seine Schule. Sprach - und Literargeschichtliche Untersuchungen zu den Arabischen Hippokrates - und Galen - Übersetzungen.* Leiden: E. J. Brill, 1913.

———. *Huain Ibn Ishâq über die Syrischen und Arabischen Galen - übersetzungen.* Leipzig: [n. pb.], 1925. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; v. 17, no. 2)

———. *Neue Materialien zu Hunain Ibn Ishaq's Galen - Bibliographie.* Leipzig: [n. pb.], 1932. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; v. 19, no. 2)

Bidawi, R. J. *Les Lettres du patriarche Nestorien Timothée I; Étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines*

du Couvent de Mār Mārōn. Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1956. (Studi e Terti; no. 187)

Biesterfeldt, Hans Hinrich (hrsg.). *Galens Traktat den Mischungen des Körpers Folgen' in Arabischer Übersetzung.* Weisbaden: F. Steiner, 1973. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 40, 4)

Biruni, Muhammad ibn Ahmad. *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A. D. 1030.* Edited and Translated by Eduard Sachau. London: Trubner and Co., 1888. 2 vols.

——— . ——— New Delhi: S. Chand, 1964.

Bos, Gerrit (ed.). *Qustà ibn Lūqās Medical Regime for the Pilgrims to Mecca.* Leiden: E. J. Brill, 1992.

Bosworth, C. E. (ed.). *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.

Bowen, Harold. *The Life and Times of Ali ibn Isa, the Good Vizier.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1928.

Brock, Sebastian. *Syriac Perspectives on Late Antiquity.* London: Variorum Reprints, 1984. (Variorum Reprint; CS199)

Brockelman, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur.* 2 aufl. Leiden: E. J. Brill, 1943-. 2 vols.

——— . *Supplement.* Leiden: E. J. Brill, 1937 - 1942. 3 vols.

Browne, Edward Granville. *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday.* Edited by T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922.

Bulliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History.* Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1979.

Burnett, Charles (ed.). *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions.* London: Warburg Institute, 1993. (Warburg Institute Surveys and Texts)

The Cambridge History of Iran. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968 - 1991. 7 vols.

Vol. 4: *The Period from the Arab Invasion of the Saljuqs.*

Cameron, Averil and Lawrence I. Conrad (eds.). *The Byzantine*

and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam. Princeton, NJ: Darwin Press, 1992. (Studies in Late Antiquity and Early Islam; 1)

Christensen, Arthur. *L'Iran sous les sassanides*. 2ème éd. Copenhague: E. Munksgaard, 1944.

Commentaria in Aristotelem Graeca. Edited by Consilio et auctoritate academiae Litterarum Regiae Borussicae. Berolini: G. Reimeri, 1882 - 1909.

Corbin, Henry. *En Islam Iranien*. Paris: Gallimard, 1971 - 1972. 4 vols.

Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986. (University of Cambridge Oriental Publications; no. 37)

Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1994. (Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 14)

Duval, R. *La Literature syriaque*. Paris: J. Gabald, 1907.

The Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1960-. 9 vols.

Endress, Gerhard (ed.). *Proclus Arabus; Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer - bersetzung*. Beirut: F. Steiner, 1973. (Beiruter Texte und Studien; 10)

——— (ed.). *Symposium Graeco-arabicum II*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1989.

——— and Dimitri Gutas (eds.). *A Greek and Arabic Lexicon: Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1992-. (Handcuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Nahe und der Mittlere Osten; 11)

——— and Remke Kruk (eds.). *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences: Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday*. Leiden: Research School CNWS, 1997. (CNWS Publications; vol. 50)

———. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiosen im Fruhen Islam*. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1991 - 1997. 6 vols.

Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione. Translated with Introduction and Notes by F. W. Zimmerman. London: Oxford University Press, 1981. (Classical and Medieval Logic Texts; 3)

Fields, Philip M. (trans.). *The Abbasid Recovery*. Annonated by Jacob Lassner. Albany, NY: State University of New York

Press, 1987. (History of al-Tabari; vol. 3. SUNY Series in Near Eastern Studies)

Fiey, Jean Maurice. *Chrétiens syriaques sous les Abbasides surtout à Baghdad, 749 - 1258.* Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1980. (Corpus scriptorum christianorum orientalium; v. 420. Corpus scriptorum christianorum orientalium subsidia; t. 59)

Forster, Robert and Orest Ranum (eds.). *Biology of Man in History: Selections from the Annales, Économies, Sociétés, Civilisations.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1975.

Gallais, Pierre et Yves Jean Riou (eds.). *Mélanges offerts à René Crozet... à l'occasion de son 70e anniversaire, par ses amis, ses collègues, ses élèves... .* Poitiers: Société d'études médiévales, 1966. 2 tomes.

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Studies on the Civilization of Islam.* Edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk. Boston: Beacon Press, 1962. (Beacon Books on World Affairs)

Gillispie, Charles Coulston (ed.). *Dictionary of Scientific Biography.* New York: Scribner's, 1970-1990.

Goldziher, Ignácz. *Muslim Studies.* Edited by S. M. Stern; translated from the German by C. R. Barber. London: Allen and Unwin, 1967.

———. *Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Antiken Wissenschaften.* Berlin: Verlag der Akademie, 1916. (Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der wissenschaften. Philosophisch - historische Klasse, Jahrgang 1915; no. 8)

Goulet, Richard (dir.). *Dictionnaire des philosophes antiques.* Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1989-.

Grabar, Oleg. *The Formation of Islamic Art.* 2nd ed. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1987.

Griffith, Sidney H. Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth - Century Palestine. Aldershot, Hants; Brookfield, VT: Variorum, 1992. (Collected Studies Series; CS380)

Grundriss der Arabischen Philologie. Weisbaden: Reichert, 1982 - 1992. 3 vols.

Vol. 2: *Literaturwissenschaft.* Edited by Helmut Gätje. 1987.

Vol. 3: *Supplement.* Edited by Wolfdietrich Fischer. 1992.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works.* Leiden; New York: E. J. Brill, 1988. (Islamic Philosophy and Theology; v. 4)

Haldon, J. F. *Byzantium in the Seventh Century: The Transforma-*

tion of a Culture. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1990.

Harlfinger, Von Dieter (hrsg.). *Griechische Kodologie und Textüberlieferung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

Hartmann, Angelika. *An-Nāsir li Din Allāh: (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in d. Späten Abbāsidenzeit*. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1975. (Studien zur Sprache, Geschichte und kultur des Islamischen Orients; vol. 8)

Hourani, George F. (ed.). *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany, NY: State University of New York Press, 1975. (Studies in Islamic Philosophy and Science)

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History. A Framework for Inquiry*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

al-Ḥawarizmi, Muhammad ibn Musa. *Algebra of Mohammed ben Musa*. Edited and Translated by F. Rosen. London: Oriental Translation Fund, 1830 - 1831.

——— . ——— . Hildesheim: Olms, 1986.

Ibn Jumay', Hibat Allah ibn Zayn. *Treatise to Salah ad-Din on the Revival of the Art of Medicine*. Edited and Translated by Hartmut Fähndrich. Weisbaden: Kommissionsverlag F. Steiner, 1983. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; XLVI, 3)

Ibn Khaldun, Abu Zayd Abd al-Rahman ibn Muhammad. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated by Franz Rosenthal. 2nd ed. Princeton, NJ: Bollingen, 1967.

Ibn al-Munajjim, Ali Ibn Yahya. *Une Correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaggim, Hunayn Ibn Ishaq et Qusta Ibn Luqa*. Introduction par Khalil Samir et Paul Nwyia. Turnhout, Belgique: Brepols, 1981. (Patrologie Orientalis; t. 40, fasc. 4, no. 185)

Ibn al-Nadim, Muhammad ibn Ishaq. *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth Century Survey of Muslim Culture*. Edited and Translated by Bayard Dodge. New York; London: Columbia University Press, 1970. (Records of Civilization. Sources and Studies; 83)

Ibn Nawbakht, Musa. *Horoscopos Historicos* = الكتاب الكامل. Edited and Translated by Labarta. Madrid: Instituto Hispano - Arabe de Cultura, 1982.

Iranistik II, Literature I. Leiden: E. J. Brill, 1968. (Handbuch der Orientalistik I; iv, 2. 1)

Ishsh, Yusuf. *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age*. Damas: Institut Français de Damas, 1967.

An Islamic Response to Greek Astronomy: Kitab Ta dil Hayat al-Aflak of Sadr al Sharia. Edited and Translated by Ahmad S. Dallal. Leiden; New York: E. J. Brill, 1995. (Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 23)

Ivry, Alfred L. *Al Kindi's Metaphysics*. Albany, NY: State University of New York Press, 1974. (Studies in Islamic Philosophy and Science)

Jacquart, Danielle (dir). *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le Monde Arabe*. Turnhout, Belgique: Brepols, 1994. (Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age; VII)

Al-Jami. *The Precious Pearl = al-Jamis' al-Durrah al-Fakhirah: Together with his Glosses and the Commentary of Abd al-Ghafur al-Lari*. Translated with an Introduction by Nicholas Heer. Albany, NY: State University of New York Press, 1979. (Studies in Islamic Philosophy and Science)

Jones, A. H. M., J. R. Martindale and J. Morris. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1971 - 1992. 3 vols.

Jourdain, Charles. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs au arabes employés par les docteurs scholastiques*. Paris: [s. n.], 1843.

Kennedy, Hugh. *The Early Abbasid Caliphate. A Political History*. London: Croomhelm, 1981.

———. *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. London: Longman, 1986. (History of the Near East)

Köpstein, Helga und Friedhelm Winkelmann (eds.). *Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz*. Berlin: Akademie Verlag, 1983. (Berliner Byzantinistische Arbeiten; Bd. 51)

Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*. 2nd rev. ed. Leiden; New York: E. J. Brill, 1992.

———. *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*. Leiden: E. J. Brill, 1986. (Studies in Islamic Culture and History Series; vol. 8)

Kretzman, Norman, Anthony Kenny and Jan Pinbord (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982.

Kühn, C. G. *Claudii Galeni Opera Omnia*. Leipzig: Car. Cnoblochius (K. Knoblauch), 1821-1833. 20 vols.

Kunitzsch, Paul. *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des*

Claudius Ptolemäus in Arabischlateinischer Überlieferung. Weisbaden: F. Steiner, 1974.

Lassner, Jacob. *The Shaping of Abbasid Rule*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980. (Princeton Studies on the Near East)

———. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies*. Detroit: Wayne State University Press, 1970.

Lemerle, Paul. *Byzantine Humanism. The First Phase*. Translated by H. Lindsay and A. Moffat. Canbarra: Australian Association for Byzantine Studies, 1986. (Byzantina Australensia; 3)

———. *Le Premier humanisme byzantin; notes et remarques sur enseignement et culture à byzance des origines au Xe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

Lettinck, P. *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World: with an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajja's Commentary on the Physics*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1994. (Aristoteles Semitico - Latinus; v. 7)

Madelung, Wilfred. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints, 1985. (Variorum Reprints; CS213)

———. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY: Bibliotheca Persia, 1988. (Columbia Lectures on Iranian Studies; no. 4)

Makdisi, George. *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. Hampshire; Brookfield: Variorum, 1991. (Collected Studies Series; CS347)

———. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

———. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West. With Special Reference to Scholasticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Mélanges Louis Massignon. Damas: Institut Français de Damas, 1956 - 1957. 3 tomes.

Memoriam Anniversariam... Scholae Regiae Afranae... Celebrandum indicit... Baumgarten - Crusius... Rector et professor I. Misenae (Meissen): M. C. Klinkicht, 1841.

Mendelsohn, Everett (ed.). *Transformation and Tradition in the Sciences. Essays in Honor of I. Bernard Cohen*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984.

Meyerhof, M. und J. Schacht (eds.). *Galen über Medizinischen Namen Ar. und Deut.* Berlin: [n. pb., n. d.] (Abhandlungen Preussischen Akademie, Jahrgang 1931)

Miquel, André. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*. Paris: La Haye, Mouton and Co., 1967 - 1975. (Civilisations et sociétés; no. 7, 37...)

Möller, Detlef. *Studien zur mittelalterlichen arabischen Falknereiliteratur*. Berlin: W. de Gruyter, 1965. (Quellen und Studien zur Geschichte der Jagd; 10)

Nallino, Maria (ed.). *Raccolta di Scritti editi e inediti*. Rome: Instituto per l'Oriente, 1948.

Noeldeke, Theodor. *Orientalische Skizzen*. Berlin: [n. pb.], 1892.

———. *Sketches from Eastern History*. Translated by J. S. Black. London: [n. pb.], 1892.

———. ———. Beyrouth: Dar Khayyat, 1963.

Pellat, Charles. *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam, 7e - 15es*. London: Variorum Reprints, 1976. (Collected Studies Series; no. 5)

———. *The Life and Works of Jahiz*. Translated from the French by D. M. Hawke. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1969. (Islamic World Series)

Peters, Francis Edwards. *Aristoteles arabus. The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*. Leiden: E. J. Brill, 1968. (Monographs on Mediterranean Antiquity; no. 2)

———. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press; London: University of London Press, 1968. (New York University Studies in Near Eastern Civilization; no. 1)

Pines, Shlomo. *Studies in the History of Arabic Philosophy*. Edited by Sarah Stroumsa. Jerusalem: Magnes Press; Hebrew University, 1996. (Collected Works of Shlomo Pines; v. 3)

Pingree, David. *The Thousands of Abū Ma shar*. London: Warburg Institute, 1968. (Studies of the Warburg Institute; 30)

——— and Charles Burnett (eds.). *The Liber Aristotilis of Hugo of Santalla*. London: Warburg Institute, 1997. (Warburg Institute Surveys and Texts; 26)

Putman, Hans. *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780 - 823): Étude sur l'église nestorienne au temps des Premiers Abbasides: Avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*. Beyrouth: Dar al-Machreq éditeurs, 1975. (Orient Chrétien; t. 3)

al-Qadi, Wadad (ed.). *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas as on his Sixtieth Birthday*. Beirut: American University of Beirut, 1981.

Rashed, Roshdi et Jean Jolivet (eds.). *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1997. (Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 29)

Vol. 1: ***L'Optique et la Catoptrique***.

The Return of the Caliphate to Baghdad. Translated and Annonated by Franz Rosenthal. Albany, NY: State University of New York Press, 1985. (SUNY Series in Near Eastern Studies. History of al-Tabari; v. 38)

Rosenthal, Franz. *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsi*. New Haven, CO: American Oriental Society, 1943. (American Oriental Series; v. 26)

———. ***The Classical Heritage in Islam***. Translated from the German by Emile and Jenny Marmorstein. London: Routledge and Kegan Paul; Berkeley, CA: University of California Press, 1975. (Islamic World Series)

———. *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zürich: Artemis Verlag, 1965. (Die Bibliothek des Morgenlandes).

———. A History of Muslim Historiography. 2nd rev. ed. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Ruland, H. J. ***Die Arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung***. Gottingnen: [n. pb.], 1978. (Nachrichten der Akad. der Wiss. im Gottingnen, Philol. - Hist. Klasse; Nr. 5)

Sadighi, Gholam Hossein. ***Les Mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire***. Paris: Les Presses modernes, 1938.

Saliba, George. ***A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Age of Islam***. New York; London: New York University Studies in Near Eastern Civilization; no. 19)

Sayili, Aydin. ***The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory***. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1960. (Publications of the Turrkish Historical Society; Series 7, no. 38)

———. ———. Reprinted 1988.

Schacht, Joseph and Max Meyerhof. ***The Medico - Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo; a Contribution to the History of Greek Learning among the Arabs***. Cairo: [n. pb.], 1937. (Egyptian University, Faculty of Arts; Publication no. 13)

Scher, A. et R. Griveau (eds.). ***Séert, Chronique de***. Paris: Firmin - Didot, 1919. (Patrologia Orientalis XIII; 4)

Schoeler, Gregor. *Arabische Handschriften*. Stuttgart: F. Steiner, 1990.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Leiden: E. J. Brill, 1967-. 9 vols.

Shaban, M. A. *The Abbasid Revolution*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1970.

——— . *Islamic History. A New Interpretation*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976.

Shahid, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989.

Sarabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*. Translated by V. Caston. London: Duckworth, 1990.

Sourdel, Dominique. *Le Vizirat Abbaside de 749 à 936, 132 à 324 de l'hégire*. Damas: Institut Français de Damas, 1959 - 1960. 2 tomes.

Stachowiak, Herbert (ed.). *Pragmatik: Handbuch Pragmatischen Denkens*. Hamburg: F. Meiner, 1986 - 1995. 5 vols.

Vol. 1: *Pragmatisches Denken von den ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*.

Steinschneider, Moritz. *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*. Graz: Akademische Druck - und Verlagsanstalt, 1960.

——— . *Die Hebraeischen übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin: H. Itzkowski, 1893.

Storm and Stress along the Northern Frontiers of the Abbasid Caliphate. Translated and Annonated by Clifford Edmund Bosworth. Albany, NY: State University of New York Press, 1991. (SUNY Series in Near Eastern Studies. History of al-Tabari; vol. 33)

Studies on Islam. Translated and Edited by Merlin L. Swartz. New York: Oxford University Press, 1981.

Tambrun - Krasker, B. and M. Tardieu. *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*. Athens: Academy of Athens, 1995. (Corpus Philosophorum Medii Aevi; 7)

Tha alibi, Abd al-Malik ibn Muhammad. *The Lat'aif al-Ma - rif of Tha libi. The Book of Curious and Entertaining Information*. Translated with Introduction and notes by C. E. Bosworth. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.

Thomas, Carol G. (ed.). *Paths from Ancient Greece*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1988.

Türker, Mubahat. *ÜÇ tehâfüt bakimindan felsefe ve din münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1956.

Tworuschka, Udo (ed.). *Gottes ist der Orient. Gottes ist der Okzident: Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag.* Köln: Bühlau, 1991. (Kölner Verffentlichungen zur Religionsgeschichte; Bd. 21)

Ullmann, Manfred. *Die Medizin im Islam.* Leiden: E. J. Brill, 1970. (Handbuch der Orientalistik. 1. Abt: Der Nahe und der Mittlere Osten; Ergänzungsband 6, Abschnitt 1)

———. *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam.* Leiden: E. J. Brill, 1972. (Handbuch der Orientalistik. Abt. 1: Der Nahe und der Mittlere Osten; Ergänzungsband 6, Abschnitt 2)

———. *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache: Vorläufiges Literaturverzeichnis zum Zweiten Band (Lam).* Weisbaden: Harrassowitz, 1970-. 4 vols.

Walzer, Richard. *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy.* Oxford: Bruno Cassirer, 1962.

Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques 700-1100.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1983. (Cambridge Studies in Islamic Civilization)

Wenrich, Joannes Georgius. *De Auctorum Graecorum Versionibus et Commentariis, Syriacis Arabicis, Armeniacis, Persicisque Commentatio Quam Proposita per Regiam Scientiarum Societatem Quae Gottingae Floret Quaestione.* Lipsiae: Sumtibus Fr. Chr. Guil Vogelii, 1842.

Wiesner, Jürgen (ed.). *Aristoteles. Werk und Wirkung Paul Moraux Gewidmet.* Berlin; New York: W. de Gruyter, 1985-.

Wilson, N. G. *Byzantine Books and Bookmen.* Washington, DC: Dumbarton Oaks Papers, 1975.

———. *Scholars of Byzantium.* London: Duckworth, 1983. (Duckworth Classical, Medieval, and Renaissance Editions)

Yarshater, Ehsan (ed.). *Encyclopaedia Iranica.* London: Routledge and Kegan Paul; Costa Mesca, CA: Mazda Publishers, 1982-. 8 vols.

Van Ess, Josef. *Frühe Mua'tazilitische Häresiographie.* Beirut; Weisbaden: F. Steiner, 1971.

Von Grunebaum, G. E. and Roger Caillois (eds.). *The Dream and Human Societies.* Berkeley, CA: University of California Press, 1966.

Zaehner, R. C. *The Dream and Twilight of Zoroastrianism.* New York: G. P. Putnam's Sons, 1961. (Putnam History of Religion)

———. *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma.* Oxford: Clarendon Press, 1955.

Periodicals

Allen, T. W. «A Group of Ninth Century Greek Manuscripts.» *Journal of Philology:* vol. 21, 1893.

Alon, I. «The Arabic Version of Theophrastus' Metaphysica.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam:* vol. 6, 1985.

Arnaldez, R. «L'Histoire de la pensée grecque vue par les arabes.» *Bulletin de la Société Française de philosophie:* vol. 72, part 3, 1978.

———. «Sciences et philosophie dans la civilisation de Baghdad sous les premiers Abbasides.» *Arabica:* vol. 9, 1962.

Ashtor, E. «The Diet of the Salaried Classes in the Medieval Near East.» *Journal of Asian History:* vol. 4, 1970.

Balty - Guesdon, M. G. «Le Bayt al-Hikma de Baghdad.» *Arabica:* vol. 39, 1992.

Bosworth, C. E. «The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past.» *Iran:* vol. 11, 1973.

———. «The Tahirids and Arabic Culture.» *Journal of Semitic Studies:* vol. 14, 1969.

Brentjes, S. «Textzeugen und Hypothesen zum Arabischen Euklid.» *Archive for History of Exact Sciences:* vol. 47, 1994.

Brock, S. «Syriac Culture in the Seventh Century.» *Aram:* vol. 1, 1989.

Caspar, R. «Bibliographie du dialogue islamochrétien.» *Islamochristiana:* vol. 1, 1975.

Chejne, A. «The Boon - Companion in Early Abbasid Times.» *Journal of the American Oriental Society:* vol. 85, 1965.

«Commentaria in Aristotelem Graeca.» *Byzantinischezeitshrift:* vol. 18, 1909. (K. Praechter)

Dain, A. «La Transmission de textes littéraires classiques de Photius à Constantin porphyrogénète.» *Dumbarton Oaks Papers:* vol. 8, 1954.

Dunlop, Douglas M. «The Translations of al-Bitriq and Yahya (Yuhannâ) b. al-Bitriq.» *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland:* 1959.

El-Hibri, T. «Coinage Reform under the Abbasid Caliph al-Ma'mûn.» *Journal of the Economic and Social History of the Orient:* vol. 36, 1993.

———. «Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: A Plan for Division or Succession?.» *International Journal of Middle East Studies:* vol. 24, 1992.

Endress, G. «The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in

the Religious Community.» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch Islamischen Wissenschaften:* vol. 6, 1990.

Ess, J. Van. «Dirâr b. Amr und die 'Chamiya'. Biographie einer vergessenen Schule.» *Der Islam:* vol. 43, 1967.

———. «Une Lecture a rebourse de l'histoire du mutalizme.» *Revue des Études Islamique:* vol. 46, 1978; vol. 47, 1979.

Fakhry, Majid. «Ethical Theories in Islam.» *Journal of the American Oriental Society:* vol. 117, 1997. (Dimitri Gutas)

Fazzo, S. and H. Wiesner. «Alexander of Aphrodisias in the Kindi - Circle and in al-Kindi's Cosmology.» *Arabic Sciences and Philosophy:* vol. 3, 1993.

Gabrieli, F. «Recenti studi sulla tradizione greca nella civilta musulmana.» *La Parola del Passato:* vol. 14, 1959.

Gabrieli, G. «Nota biobibliographica su Qustā ibn Lūqā.» *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei,* Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. V: vol. 21, 1912.

Gibb, H. A. R. «The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe.» *Bulletin of the John Rylands Liberary:* vol. 38, 1955-1956.

Goitein, S. D. «Between Hellinism and Renaissance Islam, The Intermediate Civilization.» *Islamic Studies:* vol. 2, 1963.

Goldziher, I. «Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadith.» *Zeitschrift für Assyriologie:* vol. 22, 1908.

Griffith, S. H. «Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic.» *Byzantion:* vol. 52, 1982.

Grignaschi, M. «Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul.» *Journal Asiatique:* vol. 254, 1966.

———. «Le Roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Salim Abu-l- Alā'.» *Le Muséon:* vol. 80, 1967.

Gutas, D. «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baghdad.» *Der Islam:* vol. 60, 1983.

Hugonnard - Roche, Henri. «Aux origines de l'exégès orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Rasaina (†536), médicin et philosophe.» *Journal Asiatique:* vol. 277, 1989.

Irigoin, J. «L'Aristote de Vienne.» *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft:* vol. 6, 1957.

———. «Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle).» *Cahiers de civilisation médiévale, Xe - XIIe siècle:* vol. 5, 1962.

Iskandar, A. Z. «An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum.» *Medical History*: vol. 20, 1976.

Jaeger, W. «Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften.» *Inter Nationes* (Berlin): vol. 1, 1931.

Jürss, F. «Bemerkungen zum naturwissenschaftlichen Denken in der Spätantike.» *Klio*: vols. 43-45, 1965.

Klinge, G. «Die Bedeutung der Syrischen Theologen als Vermittler der Griechischen Philosophie au den Islam.» *Zeitschrift für Kirchengeschichte*: vol. 68, 1993.

Knorr, Wilbur R. «The Medieval Tradition of a Greek Mathematical Lemma.» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch Islamischen Wissenschaften*: vol. 3, 1986.

Kraemer, Joel L. «Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 104, 1984.

Kraus, P. «Zu Ibn al-Muqaffa .» *Rivista degli Studi Orientalia*: vol. 14, 1934.

Kunitzsch, P. «Über das Frühstadium der arabischen Aneignung antiken Gutes.» *Saeculum*: vol. 26, 1975.

——— . «Zur problematik und Interpretation der Arabiselen ubersetzungen Antiker texte.» *Oriens*: vols. 25 - 26, 1976.

Landron, B. «Les Chrétiens Arabes et les disciplines philosophiques.» *Proche Orient Chrétien*: vol. 36, 1986.

Makdisi, G. «The Ḥanbali School and Sufism.» *Boletin de la Asociacion Espanola de Orientalistas* (Madrid): vol. 15, 1979.

——— . «L'Islam Hanbalist.» *Revue des Études Islamiques*: vol. 42, 1974.

——— . «The Juridical Theology of Shafi i: Origins and Significance of Usûl al Fiqh.» *Studia Islamica*: vol. 59, 1984.

Meyerhof, M. «Sultan Saladin's Physician on the Transmission of Greek Medicine to the Arabs.» *Bulletin of the History of Medicine*: vol. 18, 1945.

——— . «Von Alexandrien nach Baghdad. Ein Beitray zur Geschichte des Philosophischen und Medizinischen unterrichts bei den Araben.» *Sitzungsberichte der Berliner Akadamie der Wissenschaften*, Philologisch historische klasse: 1930, pp. 389-429.

Möller, Detlef. «Studien zur mittelarterlichen arabischen Falknereiliteratur.» *Arabica*: vol. 13, 1966.

Nau, F. «Le Traité sur les 'Constellations' écrit en 661 par sévère sebokht, évêque de Quennesrin.» *Revue de l'Orient chrétien*: vol. 27, 1929 - 1930.

Paret, R. «Notes bibliographiques sur quelques travaux récents consacrés aux premières traductions arabes d'oeuvres grecques.» *Byzantion*: vols. 29 - 30, 1959 - 1960.

Pellat, C. «Al-Gahiz. Les Nations civilisées et les croyances religieuses.» *Journal Asiatique:* **vol.** 225, 1967.

——— . **«Le** Traité d'astronomie pratique et de **météorologie populaire d'Ibn Qutayba.»** ***Arabica:*** **vol. 1, 1954.**

Pines, S. **«An** Early Meaning of the Term **Mutakallim.»** ***Israel Oriental Studies:*** **vol. 1,** 1971.

——— . **«A Tenth Century Philosophical Correspondance.»** *Proceedings of the American Academy **for Jewish Research:*** vol. **24,** 1955.

Pingree, D. **«Astronomy** and **Astrology in India and Iran.»** *Isis:* vol. 54, 1963.

——— . **«Classical** and Byzantine **Astrology** in **Sassanian Persia.»** ***Dumbarton Oaks Papers:*** **vol. 43, 1989.**

——— . **«The** Fragments of the Works **of al-Fazari.»** ***Journal of Near Eastern Studies:*** vol. **29,** 1970.

——— . «The **Fragments of the Works of Ya qub ibn Tariq.»** *Journal of **Near Eastern Studies:*** vol. 27, **1968.**

——— . **«The Greek Influence on Early Islamic Mathematical** Astronomy.» ***Journal of the American Oriental Society:*** vol. 93, 1973.

——— . «Historical Horoscopes.» ***Journal of the American Oriental Society:*** **vol.** 82, **1962.**

Raby, J. **«Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium.»** ***Dumbarton Oaks Papers:*** vol. 37, 1983.

Rashed, R. «Le Commentaire par al-Kindi **de L'optique d'Euclide:** Un Traité jusqu'ici **inconnu.»** ***Arabic Sciences and Philosophy:*** vol. 7, 1997.

——— . «Al-Kindi's Commentary on **Archimedes'** 'The **Measurement of the Circle'.»** ***Arabic Sciences and Philosophy:*** vol. **3,** 1993.

——— . «Problems of the Transmission of **Greek** Scientific **Thought into Arabic: Examples from Mathematics and** Optics.» *History **of Science:*** vol. 27, 1989.

Rosenthal, F. **«Al-Asturlâbi** and as-Samaw'al on Scientific **Progress.» *Osiris:*** vol. 9, 1950.

——— . **«Al-Kindi als Literat.»** ***Orientalia:*** vol. 11, **1942.**

——— . **«From Arabic Books and Manuscripts,** XVI: **As-Sarakhsi** (?) on the **Appropriate** Behaviour for **Kings.»** ***Journal of the American Oriental Society:*** vol. 115, 1995.

——— . **«Ishaq b. Hunayn's** Ta'riḫ **al-Atibbâ'.»** ***Oriens:*** vol. 7, 1954.

Rowson, E. K. **«The Philosopher as Littérateur: al-Tawhidi and his Predecessors.»** *Zeitschrift für Geschichte der Arabish - **Islamischen** Wissenschaften:* **vol. 6, 1990.**

Sabra, A. I. «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement.» *History of Science:* vol. 25, 1987.

——— . «Situating Arabic Science. Locality Versus Essence.» *Isis:* vol. 87, 1996.

Saliba, George. «The Development of Astronomy in Medieval Islamic Society.» *Arab Studies Quarterly:* vol. 4, 1982.

Sauter, C. «Die Peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern.» *Archiv für Geschichte der Philosophie:* vol. 17, 1903.

Savage - Smith, E. «Attitudes toward Dissection in Medieval Islam.» *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences:* vol. 50, 1995.

Shaki, M. «The Denkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures.» *Archiv Orientalni:* vol. 49, 1981.

Sidarus, A. «Un Recueil de traités philosophiques et médicaux à Lisbonne.» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften:* vol. 6, 1990.

Sourina, J. C. and G. Troupeau. «Médecine Arabe: Biographies critiques de Jean Mésué (VIIIe siècle) et du prétendu 'Mésué le Jeun' (Xo siècle).» *Clio Medica:* vol. 3, 1968.

Sperling, M. «From Persian to Arabic.» *The American Journal of Semitic Languages and Literature:* vol. 56, 1939; vol. 57, 1940.

Stein, L. «Das erste Auftreten der griechischen philosophie unter den Arabern.» *Archiv für Geschichte der philosophie:* vol. 7, 1894.

Strohmaier, G. «Homer in Baghdad.» *Byzantionslavica:* vol. 41, 1980.

——— . «Al-Mansur und die Früthe Rezeption der griechischen Alchemie.» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften:* vol. 5, 1989.

——— . « Umara ibn Hamza Constantine V, and the Invention of the Elixir.» *Graeco - Arabica* (Athens): vol. 4, 1991.

Troupeau, G. «Le Role des Syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec.» *Arabica:* vol. 38, 1991.

Türker, M. «Farabi'nin 'Sera'it ul-Yakin'i.» *Arastirma:* vol. 1, 1963.

Ullmann, M. «War Hunain der Übersetzer von Artemidors Traumbuch?.» *Die Welt der Islams:* vol. 13, 1971.

——— . «Ḫalid Ibn Yazid und die Al Chemie: Eine legende.» *Der Islam:* vol. 55, 1978.

——— . «Nicht nur... , Sondern auch... .» *Der Islam:* vol. 60, 1983.

Vajda, G. «Les Zindîqs en pays d'Islam au début de la période Abbaside.» *Rivista degli Studi Orientali:* vol. 17, 1938.

Walzer, R. «Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen.» *Hiscellanea Medieval:* vol. 90, 1962.

——— . «New Light on the Arabic Translations of Aristotle.» *Oriens:* vol. 6, 1953.

Whipple, A. O. «Role of the Nestorians as the Connecting Link between Greek and Arabic Medicine.» *Annals of Medical History:* vol. 8, n. s., 1936.

Wilcox, Judith. «Our Continuing Discovery of the Greek Science of the Arabs: The Example of Qusta ibn Luqa.» *Annals of Scholarship:* vol. 4, part 3, 1987.

Wilson, N. G. «The Libraries of the Byzantine World.» *Greek, Roman and Byzantine Studies:* vol. 8, 1967.

Zakeri, M. «ali Ibn Ubaidah al Raihani. A Forgotten Belleterist (adib) and Pahlvi Translator.» *Oriens:* vol. 34, 1994.

Conferences

Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam; actes du symposium internationale d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux, 25 - 29 juin 1956. Edited by R. Brunschvig et G. E. von Grunebaum. Paris: Besson - Chantermerle, 1957.

——— . ——— . Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1977.

East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Edited by Nina G. Garsoian, Thomas F. Mathews and Robert W. Thomson. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1980.

The First International Symposium for the History of Arabic Science, April 5 - 12, 1976. Edited by A. Y. al-Hassan [et al.]. Aleppo: Institute for the History of Arabic Science, 1978-.

Recontres de cultures dans la philosophie médievale: Traductions et traducteurs de l'antiquite tardive au XIVe siècle: Actes du colloque international de Cassino, 15 - 17 juin 1989. Edited by Jacqueline Hamesse et Marta Fattori. Louvain - la - Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut d'études médiévale; Cassino: Università degli Studi di Cassino, 1990. (Publications de l'institut d'études médiévales. Textes, études, Congrès; vol. 11. Recontres de philosophie médiévale; 1)

La Signification du Bas Moyen Age dans l'histoire et la culture du monde musulman: Actes du 8ème congrès de l'Union européene des arabisants et islamisants, [Aix - en - Provence, du 9 au 14 septembre 1976]. Aix - en - Provence: Edisud, [1978].

Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter: Bochumer Kolloquium, 2 - 4 juni 1982. Edited by Burkhard Mojsisch; with Contribution of Tilman Borsche [et al.]. Amsterdam: B. R. Grüner, 1986. (Bochumer studien zur philosophie; Bd. 3)

Theses

Dickinson, E. N. «The Development of Early Muslim Hadith Criticism: The Taqdima of Ibn Abi Hatim al-Razi.» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Yale University, 1992).

El-Hibri, T. «The Reign of the Abbasid Caliph al-Ma'mun (811 - 833): The Quest for Power and the Crisis of Legitimacy.» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Columbia University, 1992).

Endres, G. «Die Arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De Caelo.» (Unpublished Ph. D. Dissertaion, Frankfurt University, 1966).

Ruland, H. J. «Die Arabischen Fassungen von Zweri Schriften des Alexander von Aphrodisias über die Vorsehung und über das Liberum Arbitrium.» (Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Saarbrücken, 1976).

Wilcox, J. «The Transmission and Influence of Qusta ibn Luqa's on the Different between Spirit and Soul.» (Unpublished Ph. D. Disertation, The City University of New York, 1985).

Manuscripts

Ar-Ruhawi, Ishaq ibn Ali. *The Conduct of the Physician by Al-Ruhawi.* Facsmile of the Unique Edirne MS Selimiye 1658. Edited by F. Sezgin. Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Arabic - Islamic Science, 1985.

Ptolemy. *Geography.* Arabic Translation, Reproduction of MS Aya Sofya 2610. Edited by F. Sezgin. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch Islamischen Wissenschaften, 1987.

ببليوغرافيا زمنية للدراسات حول أهمية حركة الترجمة في الحضارة الإسلامية

Wenrich, J. G., *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis arabicis armeniacis persicisque commentatio*, Leipzig, F. C. W. Vogel, 1842, Pars prima, pp. 3-70.

Renan, E., *L'islamisme et la science*, Paris, Calmann Lévy, 1883.

Goldziher, I., «Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften,» *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1915, Philosophisch - Historische Klasse, no. 8, Berlin, Verlag der Akademie, 1916.

Troeltsch, E., «Der Europäismus,» in his *Der Historismus und seine Probleme [Gesammelte Schriften III]*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922, pp. 703 - 30.

Becker, C. H., «Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte,» in his *Islamstudien*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1924, vol. 1, 24 - 53.

Ruska, J., «Über das Fortleben der antiken Wissenschaften im Orient,» *Archiv für Geschichte der mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik*, 1927, vol. 10, pp. 112 - 35.

Schaeder, H. H., «Der Orient und das griechische Erbe,» *Die Antike*, 1928, vol. 4, pp. 226 - 65; reprinted in his *Der Mensch in Orient und Okzident*, München, 1960, pp. 107 - 61.

Becker, C. H., *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Leipzig, 1931.

Jaeger, W., «Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften,» *Inter Nationes*, Berlin, 1931, vol. 1.

Plessner, M., *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft* [Philosophie und Geschichte 31], Tübingen, J. C. B. Mohr, 1931.

Schacht, J., «Über den Hellenismus in Baghdad und Cairo im 11. Jahrhundert,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1936, vol. 90, pp. 526 - 45.

Grunebaum, G. E. von, «Islam and Hellenism,» *Scientia (Rivista di Scienza)*, 1950, vol. 85, pp. 21 - 7.

Paret, R., *Der Islam und das griechische Bildungsgut* [Philosophie und Geschichte 70], Tübingen, J. C. B. Mohr, 1950.

Schacht, J., «Remarques sur la transmission de la pensée grecque aux Arabes,» *Histoire de la médicine. Numéro spécialement édité en l'honneur du XVe Congrès de la Fédération des Sociétés de Gynécologie et d'Obstétrique de langue française à Alger, le 5 Mai 1952*, Algiers, 1952, pp. 11 - 19.

Nyberg, H. S., «Das Studium des Orients und die europäische Kultur,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1953, vol. 103, pp. 9 - 21.

Spuler, B., «Hellenistisches Denken im Islam,» *Saeculum*, 1954, vol. 5, pp. 179 - 93.

Thillet, P., «Sagesse grecque et philosophie musulmane,» *Les Mardis de Dar el-Salam*, Paris, Vrin, 1955, pp. 55-93.

Kramers, J. H., «Science in Islamic Civilization,» in his *Analecta Orientalia, Posthumous Writings and Selected Minor Works*, Leiden, E. J. Brill, 1956, vol. 2, pp. 75-148.

Walzer, R., «On the Legacy of the Classics in the Islamic World,» *Festschrift Bruno Snell*, München, 1956, pp. 189-96; reprinted in his *Greek Into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, pp. 29-37.

Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Paris, Besson-Chantermerle, 1957; reprinted Paris, Maisonneuve et Larose, 1977; Review by D. Sourdel, *Arabica*, 1958, vol. 5, pp. 311 - 17.

Kraemer, Jörg, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, 1959.

Gätje, H., «Gedanken zur Problematik der islamischen Kuturgeschichte,» *Die Welt als Geschichte*, 1960, vol. 20, pp. 157-67.

Dubler, C. E., «islam» (Erbe des Ostens), *Asiatische Studien*, 1960, vol. 13, pp. 32 - 54.

Ritter, H., «Hat die religiöse Orthodoxie einen Einfluss auf die Dekadenz des Islams ausgeübt?» in G. E. von Grunebaum and W. hartner (eds.), *Klassizismus und Kulturzerfall*, Frankfurt am Main, 1960, pp. 120 - 43.

Benz, E., «The Islamic Culture as Mediator of the Greek Philosophy to Europe,» *Islamic Culture,* 1961, vol. 35, pp. 147 - 65.

Dubler, C. E., «Das Weiterleben der Antike im Islam,» in *Das Erbe der Antike,* Zürich/Stuttgart, 1963.

Goitein, S. D., «Between Hellenism and Renaissance - Islam, the Intermediate Civilization,» *Islamic Studies,* 1963, vol. 2, pp. 217 - 33.

Dietrich, A., «Islam und Abendland,» *Neue Sammlung, Göttinger Blätter für Kultur und Erziehung,* 1965, vol. 5, pp. 37 - 53.

Gottschalk, H. L., «Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam, *Anzeiger der Philosophish-Historischen Klasse, der Österreichischen Akademie der Wissenschaften,* Philosophisch-Historische Klasse, 1965, vol. 102, 7, pp. 111-34.

Goitein, S. D., *Studies in Islamic History and Institutions,* Leiden, E. J. Brill, 1966.

Plessner, M., *Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islams* [Philosophie und Geschichte 82], Tübingen, J. C. B. Mohr, 1966.

Rosenthal, F., «The Greek Heritage in Islam,» *Ventures, Magazine of the Yale Graduate School,* 1967, vol. 7, 1, pp. 55 - 61.

Gabrieli, F., «Griechentum und Islam - eine Kulturbegegnung,» *Antaios,* 1968, vol. 9, pp. 513 - 32.

Bürgel, J. C., «Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des islamischen Mittelalters,» *Saeculum,* 1972, vol. 23, pp. 30 - 46.

Kunitzsch, P., «Über das Frühstadium der arabischen Aneignung antiken Gutes,» *Saeculum,* 1975, vol. 26, pp. 268 - 82.

Kunitzsch, P., «Zur Problematik und Interpretation der arabischen Übersetzungen antiker Texte,» *Oriens,* 1976, vols. 25 - 26, pp. 116 - 32.

Toll, C., «Arabische Wissenschaft und griechisches Erbe. Die Rezeption der griechischen Antike und die Blüte der Wissenschaften in der klassischen Periode des Islam,» in A. Mercier, *Islam und Abendland. Geschichte und Gegenwart,* Bern and Frankfurt, 1976, pp. 31 - 57.

Daiber, H., «Anfänge und Entstehung der Wissenschaft im Islam,» *Saeculum,* 1978, vol. 29, pp. 356 - 66.

Fück, J., «Hellenismus und Islam,» in Manfred Fleischhammer (ed.), *Arabische Kultur und Islam im Mittelater. Ausgewählte Schriften,* Weimar, H. Böhlaus Nachfolger, 1981, pp. 272 - 88.

Klein-Franke, F., *Die klassiche Antike in der Tradition des Islam,*

Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980; reviewed by G. Strohmaier, *Sudhoffs Archiv*, 1981, vol. 65, pp. 200 - 2.

Strohmaier, G., «Das Fortleben griechischer sozialer Typenbegriffe im Arabischen,» in E. C. Welskopf (ed.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland*, Berlin, Akademie-Verlag, 1982, pp. 39 - 60.

Bausani, A., «L'eredità greca nel mondo musulmano,» *Contributo*, 1983, vol. 7, 2, pp. 3 - 14.

Goodman, L. E., «The Greek Impact on Arabic Literature,» in A.F.L. Beeston *et al.* (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* [The Cambridge History of Arabic Literature], Cambridge, Cambridge University Press 1983, pp. 460 - 82.

Baffioni, C., «Pensiero greco e pensiero islamico: fonti storiche e problemi metodologici,» *Scrinium 5: L'Islam e la trasmissione della cultura classica* [Quaderni et estratti di *schede Medievali*, 1984, vols. 6 - 7: Testi del III Colloquio Medievale, Palermo, 19 - 20 Marzo 1984], Palermo, Officina di Studi Medievali, 1984, pp. 25 - 41.

Kraemer, J. L., «Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study,» *Journal of the American Oriental Society*, 1984, vol. 104, pp. 135 - 64.

al-Ali, S.A., «Al-Ilm al-igriqi, muqawwimatuhu wa-naqluhu ilā l-Arabiyya,» *Mağallat al-Mağma al-Irāqī*, 1986, vol. 37, 4, pp. 3 - 56.

Daiber, H., «Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike une Mittelalter,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1986, vol. 136, pp. 292 - 313.

Sabra, A. I., «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement,» *History of Science*, 1987, vol. 25, pp. 223 - 43.

Strohmaier, G., «'Von Alexandrien nach Bagdad' - eine fiktive Schultradition,» in J. Wiesner (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, Berlin, W. de Gruyter, 1987, vol. 2, pp. 380 - 9.

Kunitzsch, P., «Harakat at-tarğama ilā l- arabiyya wa-min al-arabiyya wa-ahammiyatuhumā fi ta'rih al-fikr,» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1987 - 8, vol. 4, pp. 93 - 105.

Peters, F. E., «Hellenism in Islam,» in C. G. Thomas (ed.), *Paths from Ancient Greece*, Leiden, E. J. Brill, 1988, pp. 77 - 91.

Rashed, R., «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics,» *History of Science*, 1989, vol. 27, pp. 199 - 209.

Wasserstein, D. J., «Greek Science in Islam: Islamic Scholars as Successors to the Greeks,» *Hermathena,* 1989, vol. 147, pp. 57 - 72.

Goodman, L. E. «The Translation of Greek Materials into Arabic,» in M. J. L. Young [et al.] (eds.), *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period* [The Cambridge History of Arabic Literature], Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 477 - 97.

Berggren, J. L., «Islamic Acquisition of the Foreign Sciences: A Cultural Perspective,» *The American Journal of Islamic Social Studies,* 1992, vol. 9, pp. 310 - 24.

Kraemer, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age,* Leiden, E. J. Brill, second edition, 1992.

Sabra, A. I., «Situating Arabic Science: Locality versus Essence,» *Isis,* 1996, vol. 87, pp. 654 - 70.

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ ن ـ